

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



TESIS DOCTORAL

**Ofrendas para la lluvia: transformaciones en los recorridos rituales en
el sur de Chiapas**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Enrico Straffi

Directores

Pedro Pitarch Ramón,
Antonio Colajanni

Madrid, 2015



U N I V E R S I D A D
COMPLUTENSE
M A D R I D



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

**OFRENDAS PARA LA LLUVIA:
TRANSFORMACIONES EN LOS
RECORRIDOS RITUALES EN EL SUR DE
CHIAPAS**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

**PRESENTA:
ENRICO STRAFFI**

DIRECTORES DE TESIS:

DR. PEDRO PITARCH RAMÓN

DR. ANTONINO COLAJANNI

OFRENDAS PARA LA LLUVIA: TRANSFORMACIONES EN LOS RECORRIDOS RITUALES EN EL SUR DE CHIAPAS

ÍNDICE

ÍNDICE.....	i
ÍNDICE DE FIGURAS.....	iv
ABSTRACT.....	viii
RIASSUNTO.....	x
AGRADECIMIENTOS.....	xiii
INTRODUCCIÓN.....	1
Tema de estudio	1
El trabajo de campo.....	2
La Trinitaria: el pueblo y su historia.....	7
Los rituales objeto de este estudio	19
I PARTE	
RECORRIDOS RITUALES Y PEREGRINACIONES EN ANTROPOLOGÍA: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	28

CAPÍTULO 1

RECORRIDOS RITUALES..... 29

Recorridos rituales en Chiapas y Guatemala..... 32

CAPITULO 2

PEREGRINACIONES..... 117

Aportaciones teóricas sobre el ritual de la peregrinación..... 120

Los estudios de peregrinaciones en México..... 173

La peregrinación en México: ¿importada del Mediterráneo o prehispánica?..... 190

II PARTE

ETNOGRAFÍA E HISTORIA DE LAS ROMERÍAS DE LA TRINITARIA..... 210

CAPÍTULO 3

LAS ROMERÍAS ACTUALES..... 211

Los organizadores de las romerías de La Trinitaria y otros encargados a ellos
asociados..... 211

El ciclo ritual actual de La Trinitaria: romerías, veladas, y otras
ceremonias..... 260

CAPÍTULO 4

LOS RECORRIDOS RITUALES DE LOS “ANTEPASADOS” 371

La organización de los encargados de las romerías de La Trinitaria en el pasado.....	371
Las antiguas romerías y ceremonias.....	374

III PARTE

RECORRIDOS RITUALES Y PEREGRINACIONES: UNA COMPARACIÓN..... 442

CAPITULO 5

DE RECORRIDO A ROMERÍA..... 443

Recorridos rituales vs. peregrinaciones.....	444
Un mismo camino, un diverso sentido: romeristas tradicionales y moderno.....	448
Las romerías de La Trinitaria: ¿recorridos rituales o peregrinaciones?.....	452
Comentario final sobre algunas de las ideas de los autores que se presentaron en el capítulo 1.....	457
Comentario final sobre algunas de las ideas de los autores que se presentaron en el capítulo 2	460
¿San Mateo Ixtatán, lugar de origen de los tojolabales?	466
Consideraciones finales sobre otros aspectos de las romerías de La Trinitaria.....	470

BIBLIOGRAFÍA..... 482

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Mapa con los trayectos de las romerías tradicionales de La Trinitaria (Ruz 1990: 232).....	26
Figura 2: Mapa con los trayectos de las romerías tradicionales de La Trinitaria (Nolasco et al. 2003: 409).....	27
Figura 3.1.: Don Teófilo Carlos Sántiz (a) y Don Arnulfo Villar Pérez (b) en la casa que hospedó los peregrinos de La Trinitaria durante la Romería de Las Margaritas 2006.....	356
Figura 3.2.: Hojas, ramilletes y velas.....	356
Figura 3.3.: Repartición de los ramilletes, de las velas y de las hojas antes de la salida a San Mateo (2006).....	357
Figura 3.4.: El rezador limpia con hojas de <i>tzenam</i> una peregrina en la mina de San Mateo (2006).....	357
Figura 3.5.: El encargado de la casa de junta prepara los ramilletes para la romería a Las Margaritas (2010).....	358
Figura 3.6.: Plantas y objetos para formar los ramilletes.....	358
Figura 3.7.: El rezador reza en lengua en la iglesia de la Finca nuestra Señora (2010). A su izquierda está el encargado de la casa de junta (Don Francisco Pérez Vázquez) y a su derecha el ayudante de este último (Don Carmelino López Pérez).....	359
Figura 3.8.: Jaime López López, el rezador del rosario (1) durante la oración del rezador en “lengua” de despedida de San Mateo (2006).....	359
Figura 3.9.: Los abanderados. Los números de color naranja señalan las cuatro	

banderas de La Trinitaria: (1) El estandarte del Padre Eterno; (2) la bandera blanca del Santísimo;(3) la bandera blanca de La Trinitaria (o del Padre Eterno); (4) la bandera roja de La Trinitaria (o del Padre Eterno). Romería de la Finca Nuestra Señora(2004).....	360
Figura 3.10.: Coheteros (1) y músicos (2a: carrizero; 2b: tamboreros). Romería de San Mateo (2004).....	360
Figura 3.11.: Vuelta del caracol delante de la entrada de la iglesia principal de San Mateo Ixtatán. Romería de San Mateo (2004).....	361
Figura 3.12.: Mesa 2 durante la velada de la romería a San Mateo (2004). Arriba, debajo y alrededor de la mesa están las ofrendas de los peregrinos para San Mateo.....	361
Figura 3.13.: El rezador ora en “lengua” en la Cueva de San Miguel (Romería de San Mateo 2006).....	362
Figura 3.14.: Rezo en el punto de entrada a la cabecera de San Mateo (2006).....	362
Figura 3.15.: Iglesia principal de San Mateo Ixtatán.....	363
Figura 3.16.: Estatuas de San Mateo (a), de “la Virgen” (b) y de San Miguel (c) (Romería de San Mateo 2006).....	363
Figura 3.17.: Ofrendas de los romeristas dejadas delante del altar de la iglesia de San Mateo (2006).....	364
Figura 3.18.: Las reliquias: (a) velas amarillas; (b) la sal blanca y la sal negra; (c) la “disciplina” (Romería de San Mateo 2006).....	364
Figura 3.19.: Sitio Las Salinas (Mapa de Navarrete y Cifuentes 1978). 1) Estructura 1; 2) Mina de sal. El Norte fue agregado utilizando como referencia otro mapa del	

mismo sitio y autor. Se agregaron los tres números en rojo para representar las cruces veneradas por los romeristas.....	365
Figura 3.20.: Los romeristas sacan del pozo de la mina el agua de sal.....	365
Figura 3.21.: las 7 cruces de la mina de San Mateo. A sus pies están los ramilletes dejados por el rezador en “lengua”.....	366
Figura 3.22.: Sitio El Calvario (La Farge II y Byers 1997: 225). En rojo los puntos, en verde el recorrido de los romeros. Los números en la foto señalan los puntos (2006).....	366
Figura 3.23.: Los Santos Encajonados después del posicionamiento de los ramilletes y de las hojas de <i>tzenam</i> (Romería de San Mateo 2005).....	367
Figura 3.24.: el rezador “presenta” a San Mateo los contenedores rellenos con el agua de la mina por los peregrinos (2006).....	367
Figura 3.25.: Cruz “guardián” e Capilla de la Finca Nuestra Señora (2010).....	368
Figura 3.26.: Pintura del llamado Cristo de las Tres Caídas (2010).....	368
Figura 3.27.: Entrada de flores de La Trinitaria. Se ven el estandarte con el Padre Eterno de La Trinitaria (a), el con la Virgen de la Concepción del primer grupo (b) y el con Santa Margarita, del tercer grupo (c).....	369
Figura 3.28.: los romeristas se dirigen a la iglesia de Las Margaritas después del encuentro con el grupo de La Trinitaria (2006). En la foto se ve: un diablillo, unos músicos, el rezador y el encargado de la casa de junta de La Trinitaria, el estandarte del Padre Eterno, el estandarte de Santa Margarita, los encargados religiosos de Las Margaritas y las dos estatuas de Santa Margarita.....	369
Figura 3.29.: Rezo en “lengua” en la iglesia de Las Margaritas (2006).....	370

Figura 3.30. La procesión de la Virgen de Guadalupe (2010).....	370
Figura 4.1.: Don Rubén García Gómez (a), el rezador del grupo de organizadores de Villahermosa Yalumá ora en el primer punto antes de llegar a la segunda cumbre del Volcán. A su derecha están Don Maurilio y Don Armando García Agui (b), el tesorero del grupo (Romería a Venustiano Carranza 2006).....	438
Figura 4.2.: punto sagrado visitado por los romeristas que se encuentra arriba de uno de los cerros que se levantan atrás de la iglesia central (2006). En la foto se ven las velas y el ramo de flores dejados por los visitantes (Romería a Oxchuc 2006).....	438
Figura 4.3.: los romeristas abandonan Oxchuc.(2006).....	439
Figura 4.4.: Los peregrinos caminan en dirección de Venustiano Carranza y su “Volcán” (2006).....	439
Figura 4.5.: La comisión coloca veladoras y velas debajo de la estatua de San Bartolo (Romería a Venustiano Carranza 2006)	440
Figura 4.6.: La comisión reza frente a la “cruz mayor de la punta-cerro” (Romería a Venustiano Carranza 2006).....	440
Figura 4.7.: La comisión reza frente a la “cruz mayor de la punta-cerro” (Romería a Venustiano Carranza 2006).....	441
Figura 4.8.: El segundo grupo escucha los rezos y los cantos de la rezadora del rosario frente a la “cruz mayor de la punta-cerro” (Romería a Venustiano Carranza 2006).....	441

ABSTRACT

This thesis, entitled “Offerings for rain: changes in the rituals paths in south Chiapas”, examines the coexistence in the study area of two types of ceremonial movements. On the one hand, the presence of "rituals paths", mainly of Hispanic origin, and, on the other, "pilgrimages" whose origin is due mainly to the Catholic influence. Currently, the first of these practices is yielding almost entirely in favor of the second.

This thesis is structured as follows: 1) an introductory chapter; 2) a first part, in which a revision of the two categories mentioned above is made; 3) a second part, in which the ethnographic and historical material collected on pilgrimages and religious ceremonies investigated is presented; 4) a third part, in which “ritual path” and “pilgrimage” are contrasted and compared.

In the introduction the subject matter of the thesis is presented, i.e., the existence of a distinction between ritual path and pilgrimage and its aim. A description of fieldwork conditions is also developed. General information about the municipality of La Trinitaria (Chiapas, Mexico), and its history is given. Finally, are listed and briefly described the ceremonies that were researched.

The first part of the thesis, divided into two chapters, is devoted to define and develop the two categories used: ritual path and pilgrimage.

In the first chapter is presented in chronological order the data provided by different authors on the ritual paths made in different communities of Chiapas and Guatemala. In the second chapter the various theories that have been developed in the anthropological discipline on the pilgrimage are also presented. In addition to the general theories, studies on Mexican

pilgrimages are presented. It is followed by a brief discussion on the prehispanic or European origin of the phenomena presented.

In the second part, divided into two chapters (chapters 3 and 4), ethnographic and historical data that were collected during the investigation is presented.

In chapter 3 is described: 1) *cargos*, biographies and tasks of the organizers of the *romería* of La Trinitaria; 2) the ritual cycle of these organizers, comprising *romerías*, *veladas* and other events of minor rank. Each of the *cargos* and each of the ceremonies investigated is described in detail. In the chapter 4 are shown the historical data found in various bibliographical and oral sources, about *cargos* and ceremonies described in the previous chapter.

The third part of the thesis is devoted to a systematic comparison between and some conclusions are presented.

In this final chapter, the content of the categories “ritual path” and “pilgrimage” is specified. It is also analyzed the personal experience that these entail for a traditional *rezador* of La Trinitaria and an urban catholic pilgrim. Finally it is shown how the *romerías* of La Trinitaria are in a transitional phase between the “ritual path” and “pilgrimage”.

The chapter ends with a discussion of the categories of “ritual path” and “pilgrimage” in relation with the previous literature, as presented in chapter 1 and 2, and some considerations on various aspects of the *romerías* of La Trinitaria.

RIASSUNTO

In questa tesi, dal titolo “Offerte per la pioggia: cambiamenti nei percorsi rituali del sud del Chiapas”, si analizza la coesistenza, nell'area di studio, di due tipi di movimenti cerimoniali: 1) i percorsi rituali, di origine principalmente preispanica, e 2) i pellegrinaggi, la cui origine si deve essenzialmente all'influenza cattolica. In questo periodo, il primo tipo di cerimonia sta per essere soppiantato, quasi completamente, dal secondo.

Per argomentare in modo logico quest'analisi, la tesi è strutturata nella seguente maniera: 1) un capitolo introduttivo; 2) una prima parte, nella quale si presenta lo stato dell'arte delle due categorie sopra menzionate; 3) una seconda parte, nella quale si presenta il materiale etnografico e storico raccolto sui pellegrinaggi e le cerimonie religiose studiate; 4) una terza parte, nella quale si specificano e si comparano le categorie percorso rituale - pellegrinaggio, effettuando anche una serie di considerazioni sui diversi aspetti delle “romerías” di La Trinità.

Più precisamente, nell'introduzione si presenta il tema della tesi, cioè l'esistenza di una distinzione tra percorso rituale e pellegrinaggio, e i suoi obiettivi, oltre a fornire informazioni su come e dove si è svolta la ricerca di campo. In particolare, rispetto a quest'ultimo elemento, si offrono informazioni generali su La Trinitaria e la sua storia. Infine, si elencano e descrivono brevemente le cerimonie che sono state oggetto di studio.

Nella prima parte della tesi, divisa in due capitoli, si presenta lo stato dell'arte in antropologia delle due categorie analizzate: percorso rituale e pellegrinaggio.

Nel primo capitolo si presentano, in ordine cronologico, i dati forniti da diversi autori sui percorsi rituali compiuti in diverse comunità indigene del Chiapas e del Guatemala. Nel

secondo capitolo si presentano le diverse teorie che sono state elaborate all'interno della disciplina antropologica sui pellegrinaggi. Oltre alle teorie generali sull'argomento, s'illustrano gli studi sui pellegrinaggi fatti in Messico. Infine, si analizza la questione dell'importazione dall'Europa o della continuità preispanica del fenomeno religioso del pellegrinaggio in Messico.

Nella seconda parte, a sua volta divisa in due capitoli (capitoli 3 e 4), si presentano i dati etnografici e storici che sono stati raccolti durante il periodo di ricerca.

Nel capitolo 3 si descrivono: 1) le cariche ("cargos"), le biografie e i compiti degli organizzatori delle "romerías" di La Trinità; 2) il ciclo rituale di questi organizzatori, che comprende "romerías", veglie e altre cerimonie d'importanza minore. Ognuna delle cariche ("cargos") e ciascuna delle cerimonie analizzate sono descritte in modo dettagliato. Nel capitolo 4 si mostrano i dati storici raccolti da diverse fonti bibliografiche e orali, sulle cariche ("cargos") e le cerimonie descritte nel capitolo precedente.

Infine, nella terza parte della tesi, che comprende il capitolo 5, il capitolo finale, si effettua una comparazione tra le categorie analizzate e si mostrano i risultati finali della ricerca.

In particolare, in questo capitolo finale, nel suo primo paragrafo, si specifica il contenuto delle categorie, percorso rituale e pellegrinaggio, proposte. Nel secondo paragrafo si chiarisce l'esperienza personale che queste comportano, rispettivamente, per un "rezador" tradizionale di La Trinità e per un pellegrino cattolico urbano. Nel terzo paragrafo si mostra come le "romerías" di La Trinitaria si trovano in una fase di transizione dalla prima alla seconda categoria.

Poi, il capitolo continua con due paragrafi dedicati ad alcune osservazioni conclusive circa le idee degli autori presentati nei capitoli 1 e 2, e un paragrafo in cui si discute la teoria

secondo la quale i tojolabales realizzerrebbero il pellegrinaggio a San Mateo Ixtatán anche per una ragione storica, essendo questa città il loro luogo di origine.

Infine, la tesi termina con un paragrafo in cui si fanno una serie di considerazioni su diversi aspetti delle “romerías” di La Trinitaria.

AGRADECIMIENTOS

Se agradecen por su amistad, por ser óptimas “personas” y académicos a los Doctores Pedro Pitarch Ramón, de la Universidad Complutense de Madrid, y Antonino Colajanni, de la Universidad “La Sapienza” de Roma. Las numerosas charlas que tuve con ellos me ayudaron en la escritura de esta obra. Hicieron todo lo posible para volverme un buen académico, si no lo lograron fue solo mi culpa.

Por la parte teórica de la tesis se agradecen en particular los trabajos y las clases de Pedro Pitarch Ramón, Antonino Colajanni y Stanislaw Iwaniszewski; por su colaboración y su apoyo logístico en dos instituciones (ENAH y CIESAS Sureste), en la fase de campo los Doctores Stanislaw Iwaniszewski, Witold Jacorzynski y Gill Pollian; por su apoyo desde el punto de vista técnico, el Dr. Axel Kolher.

Por la parte etnográfica, agradezco a los que fueron los verdaderos coautores de esta tesis, los organizadores de las romerías de La Trinitaria con quienes tuve la suerte de caminar juntos y compartir sus pensamientos, en particular a Don Teófilo, Don Arnulfo, Don Pancho, Don Carmelino, Don Luis, Don Guadalupe, Jaime López López y a sus hermanos. Entre éstos, el que más contribuyó con sus específicos conocimientos fue Don Teófilo al cual dedico este libro por ser yo en muchas partes simple transcriptor de sus ancestrales conocimientos. La publicación de esta tesis logra uno de sus sueños: el que no desaparezcan por completo sus saberes.

Otro que contribuyó a esta obra de manera determinante, no obstante su joven edad fue Jaime López López, a quien deseo pueda continuar en el impulso de la tradición de las romerías de La Trinitaria.

De la misma manera, se agradece a Don Rubén y Don Armando, por la información que me proporcionaron sobre el grupo de organizadores de las romerías de Villahermosa Yalumá.

Muchas gracias de forma más sincera por todo el apoyo recibido a estos ex-informantes, ahora amigos que me abrieron su corazón y sus casas. Espero que hayan disfrutado de mi diversidad como yo de la suya.

Por el apoyo logístico en La Trinitaria se agradece a Jaime López López, sus hermanos Jorge y Rodolfo Martín y sus familias; en Las Margaritas, Fredi López López, Lucy y su hija.

En cambio, en San Cristóbal fueron Javier, Irma, sus hijos y su enorme familia, los lo que siempre me dieron apoyo y me aguantaron.

En esta misma ciudad, se agradece por la utilización del equipo e instalaciones para mi trabajo de campo, al CIESAS Sureste de San Cristóbal de las Casas, a todos sus académicos y trabajadores que siempre me trataron con amabilidad (en particular, Lucy, Sari, Lupita, Eduardo y Oscar).

Por su infinita paciencia en leer mi texto, se agradecen (en orden de cantidad de hojas leídas): a mi esposa, Débora, y mis amigas, Silvina, Erika e Ingrid.

Finalmente, por su decisiva colaboración en la difícil superación de los problemas burocráticos se agradecen a María Teresa López Granado, secretaria del Departamento de Historia de América II, de la Universidad Complutense de Madrid y a María Luisa Rocco, secretaria del Área de Doctorado de la Universidad “La Sapienza” de Roma.

INTRODUCCIÓN

Tema de estudio

La presente tesis está organizada en función de la demostración de la existencia de una distinción entre lo que yo defino “recorrido ritual” y la categoría “peregrinación”. Para argumentar esta distinción, se analiza de manera histórica y antropológica, el material bibliográfico y etnográfico recopilado durante el trabajo de campo efectuado entre los años 2003 – 2011 relativo a las romerías realizadas anterior y actualmente por algunos habitantes de La Trinitaria (Chiapas, México). Dichas romerías, se realizan hacia diferentes lugares sagrados situados en un área de Chiapas y de Guatemala que comprende los municipios de La Trinitaria, Comitán, Las Margaritas, Venustiano Carranza, Oxchuc y San Mateo Ixtatán.

Con el propósito de argumentar la distinción sobredicha y de realizar un profundo y más completo análisis de las romerías se analizarán éstas, no sólo considerando todas las ceremonias del ciclo anual ritual llevadas a cabo por sus organizadores, si no también a través de la utilización del material etnográfico relativo a otro grupo de organizadores (de Villahermosa Yalumá, Comitán, Chiapas, México) que efectúan romerías que ya el grupo de La Trinitaria no lleva a cabo desde hace muchos años.

Los objetivos de esta investigación son tres:

- 1) En términos etnográficos el objetivo es el registro de la cosmovisión expresada en las romerías llevadas a cabo por el último rezador en “lengua” (tzeltal) de La Trinitaria, Don Teófilo Carlos Santis, y por sus colaboradores.

- 2) En términos etnológicos, la interpretación del material recopilado, en particular de los cambios en ámbito ritual y organizativo que se están impulsando en las romerías, con el fin de aclarar si éstas manifestaciones religiosas de La Trinitaria son recorridos rituales, peregrinaciones o están en una fase de transición entre estas dos categorías.
- 3) En términos antropológicos, con la tesis intento proponer una nueva teoría sobre las peregrinaciones que, utilizando el material etnográfico recopilado y comparándolo con varias publicaciones al respecto, evidencie las diferencias entre estas expresiones rituales en la sociedad urbana nacional mexicana y en las comunidades tradicionales campesinas mayas.

El trabajo de campo

La génesis del trabajo de campo que sustenta la presente tesis fue bastante peculiar pues la mayoría del material etnográfico que aquí analizo fue recopilado antes de mi inscripción al Doctorado en Antropología de América de la Universidad Complutense de Madrid. Los primeros materiales fueron compilados al mismo tiempo que realizaba una investigación sobre otro tema para la elaboración de mi tesis de maestría y en la cual analicé sólo una pequeña parte de éstos. Este material fue el resultado del encuentro de dos necesidades similares de dos personas casi en las antípodas, por un lado, la de un estudiante que deseaba documentar una tradición diferente en riesgo de desaparecer, por el otro, la de un anciano “rezador” que deseaba dejar algunos de sus conocimientos a su familia y a su comunidad considerándose el último cargador de su “tradición”.

En la práctica, la amabilidad en darme las informaciones que necesitaba para completar mi tesis de maestría me impulsó a proponer a Don Teófilo Carlos Santis, el “rezador” principal de los organizadores de romerías de “La Trinitaria”, si quería transcribir sobre papel su “reglamento”¹ de las mismas y de las otras ceremonias que oficiaba de la manera que sus conocimientos no se perdieran con la muerte. Él aceptó con gusto esta idea. Por lo tanto, para escribir este reglamento en un hipotético futuro, seguí grabando por medio de una videocámara y una grabadora los diferentes eventos rituales oficiados por Don Teófilo.

Ciertamente en dicho registro mi formación académica anterior, a mitad entre la arqueología y antropología aplicada, influenció la elección de mis preguntas de modo que las más recurrentes se dirigieron hacia la obtención de información sobre: a) la ubicación exacta de sus lugares sagrados con la intención de realizar un mapa que permitiera defenderlos de posibles abusos causados por extraños a la comunidad; b) los significados locales “tradicionales” de estos lugares; c) las diversas acciones rituales realizadas en éstos por Don Teófilo. Estaba en búsqueda de continuidades, las más antiguas documentables, posiblemente “prehispánicas”, más que de rupturas históricas. De todos modos, creo que mi ambivalencia formativa y la actualización continua de mis conocimientos mitigaron los posibles excesos de mis intereses prioritarios sobre el material recopilado. El primer periodo de investigación, entre 2003 y 2007, lo pasé principalmente como camarógrafo de las múltiples ceremonias realizadas al interior del calendario ritual “tradicional” de La Trinitaria por Don Teófilo y sus colaboradores.

¹ Se utiliza este término en cuanto fue el utilizado por Don Teófilo cuando afirmaba que solo él sabía cómo se tenían que hacer las cosas.

Fue sólo en los últimos años (2009-2012), a partir de mi inscripción al doctorado en Antropología de la Universidad Complutense de Madrid en 2008, que, intrigado por los cambios en las ceremonias recopiladas, de los cuales fui testigo vivo, ya que mi seguimiento de éstas superó siempre la mera anualidad, me dediqué a la búsqueda de sus significados. Pero, la prevalencia en mi material etnográfico de un tipo de manifestación religiosa, la romería, que representa la culminación y la unicidad de la acción ritual de Don Teófilo respecto a otros rezadores vivientes en La Trinitaria, no reconocidos como portadores de bienestar a nivel comunitario sino sólo a nivel personal, me orientó hacia el análisis de los cambios que se estaban realizando en estos tipos de ceremonias dirigidas hacia diferentes lugares sagrados. Fue así que, para dar respuesta a estos nuevos intereses, entre 2009 y 2011, me dediqué a la realización de una serie de entrevistas a Don Teófilo, a los otros organizadores de las romerías de La Trinitaria y a los organizadores de romerías de la comunidad de Villahermosa Yalumá.

Finalmente puedo afirmar que no fui yo quien escogió el lugar en el cual hacer etnografía si no que fui llevado por situaciones contingentes como, por ejemplo, la amabilidad de la gente encontrada, su deseo de abrir sus conocimientos al mundo, la posibilidad de obtener las informaciones etnográficas a través de una simple y justo acto de reciprocidad: permisos de grabar en video, tomar foto y entrevistas a cambio de una copia de las mismas.

Otro punto importante que considero facilitó el trabajo con mis informantes fue mi biografía personal. Como hijo de un padre carpintero-campesino con estudios de primaria y de una madre ama de casa, católica ferviente y con un nivel educativo de

secundaria profesional y como nieto y sobrino de campesinos semianalfabetos, muchos de los cuales habían vivido largos años como medieros, las vidas y las historias que me contaban mis informantes, de verdad, me parecían tener un “aire de familia”. Además, compartía con ellos la experiencia de una vida en una pequeña comunidad hablante un “dialecto” propio, diferente de los de las comunidades cercanas.

Todo lo antes descrito creo que me facilitó, por un lado, el entendimiento de algunas de las categorías expresadas por ellos, por el otro, su aceptación como alguien que podía entender su mundo. En efecto, más pasaba el tiempo y más encontraba puntos en común entre mi pueblo de origen y el pueblo que estudiaba, entre las historias contadas por mis abuelos y las contadas por Don Teófilo, basadas en una concepción del mundo donde la “segura” presencia de algún ser sobrenatural, con el cual se debe que tener una relación de constante humilde reciprocidad, es lo único que ayuda a obtener una pequeña seguridad sobre una realidad dura y pesada, relación que puede ser sintetizada en la típica expresión de mi mamá: “¿Si no te ayuda Dios, quién te ayuda?”.

Considero que tuve la suerte de encontrarme en el lugar indicado en el momento justo, y aunque por causas económicas no pude aprovechar esta oportunidad como hubiera querido, espero que mis interpretaciones y análisis académicos de su vida le sean, de alguna forma, de utilidad y agrado.

Método de trabajo: Para la realización de la tesis se utilizó una metodología de investigación que consistió en la realización de las siguientes actividades:²

² Las actividades enumeradas aconsejadas aquí provienen del texto del profesor Antonino Colajanni *“Introduzione alla ricerca antropologica: Lo Studio del cambiamento sociale, Appunti del Corso di*

- 1) Observación y registro (grabación en cinta magnética y película) de eventos, acciones colectivas e individuales y procesos de acciones (rituales, asambleas, diálogos espontáneos, etc.), en particular, durante la realización de las peregrinaciones y de otras ceremonias.
- 2) Elaboración de un diario de campo que registró la progresión temporal de los eventos, la asociación de los eventos y mis impresiones subjetivas.
- 3) Colección de entrevistas libres sobre temas particulares con algunos informantes privilegiados que fueron escogidos por sus conocimientos de hechos y problemas, y por su importancia en el cuadro amplio de la sociedad local; se pidió a estos informantes contestar unas pocas preguntas “abiertas” con libertad.
- 4) Recopilación de textos indígenas sobre temas particulares, en español y tzeltal. Estos concernieron a diversos aspectos de la vida social y cultural y a temas centrales, importantes, para la vida colectiva; la comparación entre diversos textos que fueron recopilados sobre el mismo tema dieron informaciones importantes sobre la variabilidad y la estabilidad cultural en los diversos grupos mayas investigados (tzeltales, tojolabales, chujes); los textos más analizados fueron los relacionados con la cosmovisión, la memoria histórica del pasado, las leyendas, los mitos, y los textos que contenían transcripciones de rezos de curación o para pedir la lluvia.
- 5) Recopilación de las historias de vida de los entrevistados; esto me permitió ahondar en el tema de la percepción de los cambios en la sociedad y en la cultura a través de la

Antropologia sociale, 2003-2004, Facoltà di Scienze Umanistiche, Università di Roma La Sapienza”, pp.41-43. Los textos presentados son prácticamente una cita sacada de este trabajo (hay sólo algunos ajustes).

representación de los sucesos de vida, y construir una especie de “mostrador de prueba” para todas las otras fuentes de información. Además, me permitió individualizar las informaciones, que a menudo en la investigación social tienden a asumir la forma generalizadora (como sí todos harían o pensarían, en la sociedad estudiada, las mismas cosas; lo cual nunca es verdadero); y, también, con el fin de rastrear y deconstruir las posibles influencias en sus categorías.

6) Obtención de información sistemática durante un periodo de tiempo prolongado sobre las peregrinaciones y otros rituales organizados por los grupos investigados con el fin de averiguar sus transformaciones, continuidades y objetivos.

7) Búsqueda de documentos (documentos coloniales, informes de viajeros, crónicas de misión, investigaciones de otros antropólogos hechos en años anteriores, etc.) sobre la sociedad y la cultura investigadas, con el intento de rastrear los orígenes de las peregrinaciones y de los otros rituales investigados y registrar los cambios que se dieron en la sociedad investigada.

La Trinitaria: el pueblo y su historia

Lugar: La Trinitaria es un municipio que se ubica en la parte sur del Estado de Chiapas (México). Su territorio colinda al norte con el municipio de La Independencia; al norte y al oeste con el municipio de Comitán de Domínguez; al oeste con el municipio de Tzimol; al sur con los municipios de Frontera Comalapa y Chicomuselo; al este con la

República de Guatemala. Está compuesta por una cabecera y 414 localidades³ que se distribuyen sobre una extensión de 1,840.70 km².⁴ Algunas de estas localidades tienen una distancia notable respecto a la primera. La cabecera se encuentra ubicada en los 16° 07' de latitud norte y en los 92° 03' de longitud oeste del meridiano de Greenwich, a una altura de 1,540 msnm.⁵ Se llega a ésta principalmente por dos carreteras: la Panamericana, inaugurada en 1949, y la fronteriza Trinitaria-Laguna de Montebello, terminada en 1978. La primera, también conocida como la carretera Cristóbal Colón, la conecta, por un lado, a Comitán, el centro urbano regional que se encuentra a unos diecinueve kilómetros de distancia y, por el otro, al puesto de frontera de México con Guatemala de La Mesilla. La cabecera se divide en 17 barrios⁶ y se encuentra en una llanura desde donde se observan al oriente las cercanas montañas del Macizo central y al suroccidente los lejanos Cuchumatanes. Su centro se compone de una plaza central en torno a la cual se ubican el edificio de la iglesia del Padre Eterno y el palacio municipal. Más allá de este rectángulo, distribuidas de manera bastante nucleada están las casas de sus habitantes.

Sin embargo, a partir de la parte posterior de la iglesia, en dirección occidental, el patrón de asentamiento es más disperso.

El territorio de este municipio se caracteriza por la presencia de numerosos atractivos

³ SEDESOL, *UNIDAD DE MICROREGIONES, Cédulas de Información Municipal (SCIM), La Trinitaria*. En <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=zap&ent=07&mun=099>, consultado el 24/01/2012.

⁴ INSTITUTO NACIONAL PARA EL FEDERALISMO Y EL DESARROLLO MUNICIPAL (INAFED), *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Estado de Chiapas. La Trinitaria*. En <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/municipios/07099a.html>, consultado el 24/06/2014.

⁵ INEGI, *México en cifras. La Trinitaria, Chiapas. Geografía*. En <http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifra/default.aspx?e=7>, consultada el 24/01/2012.

⁶ Éstos son: San Pedro El Alto, El Amate, Barrio Nuevo, Cruz Bola, La Estación, Guadalupe Carretera, Guadalupe Yalixhao, Los Ocotes, Pajujular, Pamalá, Pozo Blanco, San José, San Sebastián, Santa Cruz, Santa Teresa, Tres Esquinas y Los Vertientes (Guzmán Coronado 2001a: 15).

turísticos conocidos a nivel nacional e internacional entre los cuales destacan sitios arqueológicos como Chincultik y Lagartero y el área nacional protegida de los Lagos de Montebello.

Medio: Oficialmente, se encuentra en la provincia fisiográfica Sierras de Chiapas y Guatemala, en la subprovincias Altos de Chiapas (52,50%), Depresión Central de Chiapas (39,85%) y Sierra Lacandona (7,65%) (Nolasco *et al.* 1992: 347).

Su topografía se constituye al oeste, sur y sureste, aproximadamente por un 50%, por un sistema de mesetas asociado con cañadas; al norte y noreste por un sistema de lomerío asociado con llanuras, mientras que un sistema de sierra alta con ladera tendida atraviesa su territorio en dirección noroeste-este (*Ibíd.*).

Desde el punto de vista geológico, predominan las rocas calizas sedimentarias (*Ibíd.*) y, por esto, en su territorio hay una presencia numerosa de grutas, dolinas, úvalas y poljés, típicos de este tipo de terreno.

Su temperatura media anual es, en el sur, este y norte de 22°-24° y en el oeste de 18°-20°; con una máxima que llega a 36° y una mínima que llega a 6° (Nolasco *et al.* 1992: 348). Su clima predominante es semicálido subhúmedo con lluvias en verano. Alrededor de la cabecera, la temporada de sequía dura de enero a abril y la temporada de lluvia de mayo a diciembre.

Por lo que concierne a su medio ambiente natural tenemos de este a oeste, en una franja sur y suroeste, áreas esparcidas de selva baja caducifolia; al noreste, bosque de encino-pino, pino-encino y bosque mesófilo de montaña, y al norte, bosque de pino (Nolasco *et al.* 1992: 348).

En síntesis, este municipio, al encontrarse en los límites del Altiplano Central y de la Depresión Central de Chiapas, presenta dos pisos ecológicos separados por un marcado desnivel: la tierra fría, correspondiente a la parte sureste de los Llanos de Comitán, y la tierra caliente, correspondiente a Los Valles Coxoh en la regionalización colonial de Viqueira (1997 *apud* Ascensio Franco 2009: 70).

Su territorio está atravesado por distintos ríos que descienden de los Cuchumatanes y del Macizo Central (*Ibídem*).

Población: La población total del municipio de La Trinitaria era en 2010 de 72,769 habitantes, de los cuales, 35,593 pertenecían al sexo masculino y 37,176 al femenino.⁷ En 2010, sólo un 8,8% de ésta población tenía 60 o más años.⁸

Respecto a su repartición sólo cuatro localidades de las 415 totales tienen o superan los 2500 habitantes.⁹ Una de éstas es la cabecera donde, en el año 2010, vivían 9042 personas.¹⁰

Su población es principalmente hispanohablante de antigua filiación tzeltal. Sólo las personas que rondan los 80 años recuerdan algo de la lengua indígena tradicional de La Trinitaria que hablaron o escucharon en primera persona y sólo unos pocos especialistas rituales conocen algo de la misma por haberlas escuchado en primera persona o por los anteriores representantes de sus oficios.

⁷ INEGI, *México en cifras. La Trinitaria, Chiapas. Población total 2010 hombres/mujeres*. En <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=7>, consultado el 24/06/2014.

⁸ *Ibídem*.

⁹ SEDESOL, *UNIDAD DE MICROREGIONES, Cédulas de Información Municipal (SCIM), La Trinitaria*. En <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=zap&ent=07&mun=099>, consultado el 24/06/2014.

¹⁰ *Ibídem*.

Una minoría de su población, 9389 en 2010,¹¹ habla distintas lenguas indígenas: (en particular, de otro municipio), chuj, kanjobal.

Su índice de analfabetismo¹² en 2010 fue del 18.2 %.

Religión: Por lo que respecta a la religión, según datos del XVIII Censo General de Población y Vivienda 2010, el 58.27% de la población mayor de cinco años de La Trinitaria profesaba la religión católica, el 19,86 una religión no católica,¹³ el 10,22 no profesaba ninguna religión y el 1,21% no la especificaba.¹⁴

El catolicismo que la mayoría de la población profesa es de tipo “popular” y “tradicional”, es decir, incluye la realización de ceremonias que se diferencian en menor o mayor grado de las oficiales católicas y que tienen en su interior rasgos reelaborados de anteriores tradiciones religiosas locales.

Economía: Desde el punto de vista económico, la Trinitaria forma parte de la región denominada Fronteriza.

En 2000, su Población Económicamente Activa (PEA) ocupada fue de 19,458 habitantes, de los cuales, el 80.22% se dedicaba a actividades agropecuarias, el 7.06% a actividades relacionadas con la industria de la transformación, y el 10.76% a

¹¹ COMISION NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDIGENAS (CDI), *Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena 2010. La Trinitaria*. En <http://www.cdi.gob.mx/cedulas/2010/CHIA/07099-10.pdf> consultado el 20/06/2014.

¹² El dato se refiere a la población de 15 años o más. Véase: SEDESOL y CONEVAL, Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social. La Trinitaria, Chiapas. En http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes_pobreza/2014/Municipios/Chiapas/Chiapas_099.pdf, consultado el 20/06/2014.

¹³ En esta categoría entran religiones como la protestante, la bíblica no evangélica, etcétera.

¹⁴ COMISION NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDIGENAS (CDI), *Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena 2010. La Trinitaria*. En <http://www.cdi.gob.mx/cedulas/2010/CHIA/07099-10.pdf> consultado el 20/06/2014.

actividades relacionadas con el comercio o la oferta de servicios a la comunidad.¹⁵ Es decir, que principalmente sus habitantes están ocupados en trabajos relacionados con la agricultura y la ganadería, ciertamente no muy rentables, ya que el índice de marginación del municipio es alto.

Los que son campesinos generalmente tienen una milpa y una huerta, ambos de tamaño muy distinto. En la milpa cultivan principalmente maíz y frijol que son los alimentos principales de su dieta. Quien tiene acceso a alguna fuente de agua permanente además del maíz de temporal siembra el maíz de regadío. El maíz de regadío se siembra en marzo y se cosecha en agosto, mientras que el de temporal se siembra en mayo y se cosecha en diciembre.

También cultivan generalmente dos tipos de frijol: el de suelo y el de vara. Estos se asocian a los dos tipos de maíz ya que se siembran en medio de los surcos de esta última planta. El frijol de suelo se siembra en mayo o junio y se cosecha en agosto mientras que el de vara se siembra en mayo y se cosecha en diciembre.

En cambio, en la huerta siembran otros vegetales que integran su dieta: el tomate, la calabaza, etcétera. En la milpa o en la huerta se encuentran árboles frutales que pueden ser de naranja, lima, limón, ojote, ciruela, etcétera. Muchos crían en las afueras de sus casas gallinas y pavos, raramente cerdos. El resto de lo que sirve para vivir lo compran en el mercado central de La Trinitaria y en el del cercano centro de Comitán.

En los periodos en los cuales el trabajo de cuidado de la milpa es menor quienes son principalmente campesinos, para completar su magra economía monetaria, van a trabajar por temporadas como jornaleros asalariados, generalmente como albañiles, en

¹⁵ Municipio de La Trinitaria, Plan de desarrollo municipal 2012-2015. Gobierno de más resultados. En http://www.latrinitaria.gob.mx/transparencia/t_trinitaria/FRACCION_XIX/PLAN_DE_DESARROLLO_LA_TRINITARIA.pdf consultado el 20/06/2014.

distintas áreas de México (Distrito Federal, Cancun, etc.).

Gobierno: En La Trinitaria el poder político descansa en las autoridades constitucionales de México, es decir, en el cuerpo administrativo oficial de esta nación, el cual se elige cada tres años para gobernar el municipio de acuerdo a las leyes federales y estatales. Es decir, hay: 1 Presidente Municipal, 1 Síndico, 6 Regidores de Mayoría Relativa y 4 Regidores de Representación Proporcional.¹⁶

Ya no existen, desde muchos años, las autoridades tradicionales, políticas-religiosas, sucesoras en gran medida de los cargos políticos del periodo colonial, típicas de otras comunidades indígenas de Chiapas. Del poder político religioso que detentaban estas autoridades queda sólo un recuerdo borroso y, en la práctica, el prestigio en el ámbito puramente religioso que los pobladores de La Trinitaria asignan al más lúcido y competente depositario de este recuerdo, Don Teófilo, el rezador principal de grupo de los organizadores de las romerías. Él no tiene ninguna obligación oficial, sólo realiza sus rituales de manera voluntaria considerándolos un legado de los antepasados que se tiene que realizar para el mantenimiento del bienestar de su comunidad. También, con el mismo espíritu de servicio, realiza los rituales tradicionales que conoce para las comunidades, las familias y los individuos que los pidan.

Historia de La Trinitaria: No poseemos mucha información histórica publicada sobre La Trinitaria. Sin embargo, tenemos algunas informaciones que aquí presentaré. Sobre

¹⁶ INSTITUTO NACIONAL PARA EL FEDERALISMO Y EL DESARROLLO MUNICIPAL (INAFED), *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Estado de Chiapas. La Trinitaria*. En <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/municipios/07099a.html>, consultado el 24/06/2014.

su pasado prehispánico no tenemos noticias en lo que concierne al área de la cabecera, ya que ésta no ostenta restos arqueológicos visibles. En cambio, tenemos bastante información sobre el área cercana a la cabecera, donde los numerosos sitios encontrados (Chincultik, Tenam Puente, ecc.), alcanzan un periodo de mayor ocupación en el Clásico Tardío (700-1000 d.C.) y continúan siendo habitados, aunque en menor grado, hasta el Posclásico Temprano. No sabemos quiénes fueron los habitantes de estos sitios, ni si hubo una continuidad ocupacional del área, sin embargo, con bases en los cambios encontrados en los restos materiales, los arqueólogos que trabajaron en la zona (Gabriel Laló Jacinto, Carlos Navarrete, y Carlos Álvarez), opinan que durante el Posclásico Temprano (Laló Jacinto) o Epiclassico (Navarrete, Álvarez) llegó al área una nueva población. El arqueólogo Laló Jacinto (2005: 768) afirma para el sitio de Tenam Puente que sus habitantes pudieron ser, o los grupos que se piensa que arribaron a los Altos de Guatemala en el año 1100 provenientes de la región de la Costa del Golfo, aunque con rasgos del centro de México, o los tojolabales, que según los arqueólogos Navarrete (1994:58) y Álvarez (1994: 149) llegaron durante el Periodo Epiclásico desde Guatemala hacia esta área de los Altos Orientales (Straffi 2007:168-169). Por lo tanto, no sabemos si la población actual, o una parte de ella tenga algún tipo de relación con la que la habitó en el periodo prehispánico.

Sobre su historia colonial tenemos algunas informaciones más pero para nada concluyentes. Las que presento son tomadas principalmente de Viqueira (1997: 129-132 y 165-171 y 176-180).

El nombre de esta localidad en periodo colonial era Zapaluta. Éste tiene un origen nahua y significa supuestamente “Camino de Enanos”.¹⁷ Según Viqueira (1997), Zapaluta fue el resultado de la reubicación por parte de los españoles de dos localidades anteriores, Copaltenango y Atahuistán. De la primera sabemos que era una parcialidad sujeta a Teopisca antes de 1528, hablante tzeltal, de la segunda, que era una localidad tojolabal emplazada al noreste de Comitán que fue reubicada por los continuos ataques que sufría por parte de los lacandones insumisos. Sin embargo, según mi opinión, este dato no permite descartar por completo la posibilidad que en el lugar existiera ya un asentamiento de algún tamaño en el periodo prehispánico. De hecho, lo que sabemos es que esta región en el momento de la Conquista estaba poblada por hablantes de tzeltal y coxoh¹⁸-tojolabal, que su principal asentamiento humano era muy probablemente Comitán y que al principio del siglo XVII sólo quedaban en esta región de Chiapas dos pueblos, Comitán y Zapaluta, habitados ambos por hablantes de estas lenguas. La Conquista comportó movimientos masivos de poblaciones y agregaciones de poblaciones lingüísticamente diferentes que fueron reubicadas para fines de control creando las famosas repúblicas de indios de las cuales Zapaluta es un excelente ejemplo.

Sin embargo, desde la conquista hasta el principio del siglo XVII, el área de la cabecera de La Trinitaria actual, insertada en la región colonial, llamada por Viqueira, Los Llanos de Comitán, formó parte de un área económica periférica y, por esto, resulta

¹⁷ INSTITUTO NACIONAL PARA EL FEDERALISMO Y EL DESARROLLO MUNICIPAL (INAFED), Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Estado de Chiapas. La Trinitaria. En <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/municipios/07099a.html>, consultado el 24/06/2014.

¹⁸ El origen de este grupo es muy confuso. La hipótesis privilegiada por los estudiosos actuales es que eran probablemente hablantes de tojolabal --o de una variante de esa lengua-- venidos de la vecina sierra de los Cuchumatanes.

poco mencionada por las fuentes del periodo. Esencialmente, durante todo este periodo, fue la otra parte del territorio actual del municipio de La Trinitaria, que corresponde en la regionalización colonial de Viqueira a “Los Valles Coxoh”, el área que tuvo mayor desarrollo económico y sobre la cual tenemos una mayor cantidad de datos históricos. Efectivamente, era en esta área de tierra caliente, que ya había tenido importancia durante los tiempos prehispánicos por ser un lugar de paso entre el Soconusco y las tierras bajas mayas, y entre el altiplano de Guatemala y el resto de la Depresión Central, donde pasaba el camino real que conducía a Guatemala. A lo largo y cerca de este camino los españoles reubicaron en nuevos asentamientos - Coapa, Coneta, Escuitenango y Aquespala - a todos los naturales anteriormente presentes en esta zona, con el propósito principal de garantizar hospedaje, aprovisionamiento y tamemes a los comerciantes y viajeros que lo transitaban.

Sin embargo, esta situación favorable que duró todo el siglo XVI y hasta principios del XVII acabó de manera definitiva para fines de esta última centuria. Su población que había vuelto a crecer luego del bajón inicial provocado por la conquista, empezó a decaer vertiginosamente sobre todo a causa de epidemias mortales que en menos de un siglo la volvieron un área inhóspita y periférica.¹⁹ La falta de localidades para descansar y avituallarse dignamente hizo que los viajeros que se dirigían desde Ciudad Real a Guatemala prefirieran cada vez más el ramal del camino que pasaba por Comitán y Zapaluta. En este periodo, esta área de tierra fría, parte de los Llanos de Comitán según la regionalización colonial de Viqueira, ya era económicamente próspera. Abundaban las haciendas ricas de ganado vacuno, caballar y mular, maíz,

¹⁹ De 1217 tributarios que había en esta área a finales del siglo XVI sólo quedaban 281 en 1670.

trigo, chile y algodón. Esta riqueza se debía, en particular, a su clima menos cálido respecto al de la Depresión Central y a la recuperación rápida del número de su población india, que había empezado a crecer a finales del siglo XVII. Ambas características habían llamado la atención de los españoles y de los mestizos cuya presencia empezó a aumentar en Comitán durante todo este siglo. Entonces, la decadencia de los Valles Coxoh no hizo más que aumentar la prosperidad de esta área, que para fines de los años de 1710, ya había sentado las bases del prodigioso desarrollo que habrían de conocer en los siglos siguientes. Esta creciente prosperidad llevó a los dominicos a erigir en Zapaluta durante el periodo colonial diferentes iglesias todavía visibles como el templo de la Santísima Trinidad y las ermitas de San Sebastián, Guadalupe y Santa Cruz.

Para 1774 Zapaluta era un anexo del pueblo de Comitán dentro de la Provincia de Llanos.

En 1821, la ciudad fue escenario de un evento importante. En efecto, fue aquí donde su delegado Manuel Gordillo firmó el acta de independencia de Chiapas de la Capitanía General de Guatemala y de España y su incorporación a México.²⁰

Entre 1855 y 1863, en este municipio se originó y desarrolló el movimiento orteguista, guiado por Juan Ortega, un empleado de la aduana fronteriza aquí instalada, que se sublevó juntos con sus compañeros de trabajo. Este movimiento pretendía la segregación de Chiapas y la derogación de las Leyes de Reforma.

El 11 de diciembre de 1882, pocos meses después de que México y Guatemala definieran finalmente sus fronteras, esta entidad se reconoció como municipalidad. Sin

²⁰ Desde esta frase hasta la siguiente nota los datos sobre la historia de La Trinitaria se tomaron de la siguiente fuente: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/municipios/07099a.html>, consultada el 31/01/2014.

embargo, Zapaluta perdió este rango ya en 1883, regresando a ser parte de Comitán hasta 1915, cuando de nuevo fue elevada definitivamente a municipio.

Otro evento notable de su historia fue su cambio de nombre, que tuvo lugar en 1911. En este año, el gobernador Flavio Guillén emitió un decreto con el cual se cambiaba el nombre de Zapaluta al de La Trinitaria, supuestamente para honrar el Santo Patrono del Pueblo, la Santísima Trinidad, cuya feria anual era tan famosa en la región.²¹

La segunda mitad del siglo XX La Trinitaria se caracterizó por la repartición en todo su territorio de las grandes propiedades de tierra que habían crecido el siglo y medio anterior, que se convirtieron en ejidos y pequeños predios.²²

A la par de la ejidalización, a lo largo del siglo XX se produjo otro fenómeno, el del fraccionamiento de las propiedades por el mecanismo de la herencia y la compra-venta que provocó la creación de pequeñas extensiones que cada vez más fueron llamadas ranchos en lugar de fincas (Ascensio Franco 2009: 76).²³

Para el 1968, según el expresidente de aquel tiempo, el municipio contaba veintidós ejidos, catorce rancherías y doscientos ranchos (*Ibídem*: 75).

En el último siglo llegaron en este municipio los signos tangibles de la modernidad: en 1917 se abrió la primera escuela primaria, en 1963, el primer centro de salud, en 1970, llegó la energía eléctrica (*Ibídem*: 70)

²¹ *Ibídem*.

²² Según los censos, entre 1950 y 1990 el número de ejidos pasó de 19 a 47, el de ejidatarios se multiplicó por cuatro, la superficie ejidal aumentó 1,5 veces mientras la de propiedad privada disminuyó en proporción similar aunque el número de propietarios se multiplicó por siete (Ascensio Franco 2009: 74). Las haciendas y fincas prácticamente desaparecieron. En efecto, si en 1910 eran haciendas 39 de 67 localidades, en 1960 sólo cuatro de 136, frente a cuatro fincas y 97 ranchos (*Ibídem*).

²³ En la tierra fría ocho propiedades del siglo XIX generaron en la segunda mitad del XX a trece unidades: nueve ejidos, dos pequeñas propiedades, una zona arqueológica y una ranchería (*Ibídem*: 76) En la tierra caliente, doce propiedades se convirtieron en 36: once ejidos, veintiuno pequeñas propiedades y cuatro rancherías (*Ibídem*: 76-77).

Finalmente, el último evento relevante que afectó la relativa tranquilidad de este territorio fue la llegada masiva de refugiados políticos de Guatemala causada por las matanzas realizadas principalmente por el ejército guatemalteco en los años 80 del siglo XX.

Los rituales objeto de este estudio

La tesis se ocupa principalmente de describir y analizar los recorridos rituales que se realizan en el ámbito del calendario ritual de los organizadores de romería de La Trinitaria (Figuras 1 y 2). Este análisis se integra con el de otros eventos ceremoniales organizados al interior del territorio de La Trinitaria por este mismo grupo ya que éstos aportan datos útiles para comprender dichas romerías. Con el mismo fin, el primer material se integra con la descripción y el análisis de otros dos recorridos rituales, actualmente realizados por otro grupo de organizadores de romerías, el de Villahermosa Yalumá, (Comitán, Chiapas, México), ya que éstos eran efectuados y organizados anteriormente por el mismo grupo de La Trinitaria (Figuras 1 y 2).

Las romerías realizadas por los organizadores de La Trinitaria que fueron investigadas son:

1) La romería a San Mateo Ixtatán.

El primer lunes después de dos viernes de Cuaresma de cada año se organiza una peregrinación de La Trinitaria hasta San Mateo Ixtatán (Guatemala). Antiguamente la duración de este viaje, que se hacía a pie, era de cuatro días (empezaba el segundo

viernes de Cuaresma) pero hoy se realiza utilizando los medios de transporte modernos lo que permite reducir su duración a un día. La peregrinación comienza la noche anterior a la salida con una velada caracterizada por la necesidad de recitar tres oraciones en tzeltal. La mañana siguiente, apenas salido el sol, los romeristas parten para San Mateo Ixtatán. Después de haber visitado un lugar sagrado importante, la cueva de San Miguel, situada en el camino, y de haber recolectado en otra parte del trayecto una planta sagrada llamada “disciplina” (utilizada en diversos rituales) los peregrinos llegan a San Mateo. Ahí van a venerar a la estatua de San Mateo colocada en la iglesia principal del municipio, dejando sus ofrendas a sus pies, para luego pasar la noche en los locales adyacentes de la parroquia amablemente proporcionados por el sacristán del lugar a cambio de una cifra simbólica y de un regalo que consiste tradicionalmente en chocolate y pan. Al día siguiente los peregrinos visitan, además de la iglesia principal de San Mateo, el sitio arqueológico de “El Calvario”, una mina de sal y la casa que alberga la reliquia de los “Santos Encajonados”. Finalmente, el miércoles vuelven a casa trayendo consigo diferentes reliquias (velas amarillas, “disciplina”, agua de sal, sal negra, etc.) que serán utilizadas en diversos rituales en el transcurso del año. Yo participé tres veces en esta romería: 8-10 de marzo de 2004; 20-23 de febrero de 2005; 13-15 de marzo de 2006.

2) La romería a la “Finca Nuestra Señora” (La Trinitaria).

El 23 de marzo de cada año el grupo de organizadores de romerías que estudio realiza una peregrinación a pie a la “Finca Nuestra Señora”, que se encuentra en el mismo territorio de La Trinitaria. En esta finca se venera especialmente una pintura llamada

“Cristo de las tres caídas” albergada en una pequeña capilla dedicada a “Nuestra Señora”. El 23 se sale en la mañana temprano a pie de La Trinitaria para llegar casi al anochecer a la finca. Durante el recorrido se veneran, por medio de ofrendas y oraciones en español y tzeltal realizadas por Don Teófilo, diferentes puntos sagrados, algunos de los cuales están ubicados en lugares específicos: al lado de una laguna, a la entrada de una cueva enorme, en un ojo de agua, en la iglesia de un paraje de La Trinitaria, Chihuahua. Una vez en la finca, los participantes visitan la imagen del “Cristo de las tres caídas”, frente a la cual se recita una oración en tzeltal y se hace una oferta de flores y velas. Pasada la noche en el lugar, al día siguiente, muy temprano, los peregrinos colocan ofrendas en los puntos sagrados que rodean la finca, para luego volver a La Trinitaria. Yo participé en esta romería dos veces: una primera vez en 2004 y una segunda vez en 2010.

3) La romería a Las Margaritas.

El 11 de julio de cada año el grupo que investigo realiza una romería hacia el pueblo de Las Margaritas. Este grupo sale ese mismo día en camión (también esta romería se realizaba anteriormente a pie) para llegar en la tarde a Las Margaritas a un punto específico en la entrada del municipio en el cual se espera la llegada de otras comunidades constituidas principalmente por hablantes tojolabal. Al llegar las diferentes comunidades, Don Teófilo las organiza en la “entrada de flores”, para luego llevarlas hasta el interior de la iglesia principal de Las Margaritas. Llegando a la iglesia, él declama un rezo en lengua tzeltal. Este rezo se repite en la misma iglesia el día siguiente antes de regresar a La Trinitaria. Yo participé en esta romería una vez en 2006.

Las otras ceremonias organizadas por el mismo grupo de La Trinitaria que investigué fueron:

1) La velada del último día del año.

Durante la noche del último día del año, Don Teófilo Carlos Santis, el "rezador" tradicional, juntos con otras acciones rituales, declama un rezo en lengua tzeltal tres veces en horas específicas: las ocho de la tarde y la medianoche del 31 de diciembre y las 3 de la mañana del 1 de enero. Después de cada oración del "rezador" los organizadores de la velada ofrecen tamales y chocolate. En la mañana la velada concluye con la distribución de algunas reliquias sagradas a personas especialmente seleccionadas que se encargarán de llevarlas a los puntos sagrados que protegen el territorio de La Trinitaria. Yo participé en esta ceremonia en los días 31 de diciembre de 2005 y 1 de enero de 2006.

2) La "entrada de flores" de La Trinitaria.

El 2 de junio de 2004 participé en la tradicional "entrada de flores" de La Trinitaria. En este caso, son Don Teófilo y los otros organizadores de las romerías que reciben en un punto específico (la Cruz del Milagro) a un grupo de comunidades, principalmente del mismo municipio y de los municipios de Comitán, La Independencia y Las Margaritas, que son organizadas y acompañadas hasta la Iglesia principal de La Trinitaria. Aquí Don Teófilo declama su rezo en tzeltal, luego del cual las comunidades huéspedes se quedan en La Trinitaria por algunos días disfrutando de la Feria del pueblo. De aquí en

adelante, es el cura de La Trinitaria que se ocupa de organizar la otras ceremonias hasta el final de la fiesta dedicada al patrón de La Trinitaria, la Santísima Trinidad.

3) La velada del día de San Mateo (21-22 de septiembre).

Durante esta noche se realizan las mismas acciones hechas durante la velada del primer día del año, es decir, los tres rezos declamados por Don Teófilo Carlos Santis en las mismas horas específicas, el ofrecimiento de tamales y chocolate por parte de los organizadores de la velada, la distribución de las ofrendas (ramilletes, velas, etc.) antes del amanecer entre las personas encargadas de llevarlas a los puntos sagrados que protegen el territorio de La Trinitaria. Yo participé en esta ceremonia la primera vez en 2006 y la segunda vez en 2009

4) la procesión de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe (12 de diciembre).

El 12 de diciembre de 2009 participé en la procesión de la Virgen de Guadalupe. La procesión consistió en el transporte de una imagen de esta Virgen de la Iglesia de Guadalupe Carretera a la iglesia de Guadalupe Yalixau. La imagen, después de una breve parada en esta última iglesia, durante la cual Don Teófilo hizo su rezo en lengua tzeltal, fue regresada a la primera iglesia.

5) la procesión a la Gruta de San Francisco (3 de octubre).

No participé en esta ceremonia dado que Don Teófilo no la lleva a cabo ya directamente debido a que una pasada administración de la alcaldía desvió el desagüe de una parte del pueblo a esta gruta. Sin embargo, pude reconstruir la forma en que se hacía con base en las palabras de Don Teófilo. Según éste rezador, los habitantes del

ejido Chihuahua transportan el 3 de octubre la estatua de su santo, San Francisco, hasta la Gruta de San Francisco. Los organizadores de la Trinitaria los esperan en una de las cruces del pueblo y desde este punto todo el grupo se va hasta esta gruta donde se realiza una ceremonia que anteriormente consistía en un rezo en lengua efectuado por Don Teófilo.

6) El recorrido de los cinco puntos sagrados.

El 30 de marzo de 2010 realicé el recorrido de los cinco puntos sagrados principales de La Trinitaria acompañado por Don Teófilo y por el lingüista Gilles Pollian Marcus, investigador del CIESAS Sureste. Estos cinco puntos son los que, según la cosmovisión de Don Teófilo, forman un cuadrado con un centro que protege a la comunidad de La Trinitaria de los eventos naturales catastróficos y de las epidemias. Los puntos se encuentran, dos, en la cumbre de dos montañas, los otros dos en áreas planas y el punto central en una iglesia. En particular, este último punto es importante porque es aquí donde se halló, según el mito, la estatua de la Santísima Trinidad (llamada también Padre Eterno) que ahora se encuentra en la iglesia principal de La Trinitaria. Además de estos cinco puntos visitamos otros a los cuales se tiene que rezar y ofrendar antes de llegar a los principales y también aquellos puntos que Don Teófilo nos indicó como importantes. Este recorrido se realiza cuando se tiene que curar alguien que tiene alguna enfermedad que necesita de la energía del pueblo para ser sanada. Así mismo, estos son los puntos a los que se tienen que ofrendar las velas, hojas y ramilletes en las mañanas que siguen a las veladas que se realizan durante el año.

Finalmente, los otros dos recorridos rituales realizados por los organizadores de Villahermosa Yalumá que estudié fueron:

1) La romería a Oxchuc.

La romería a Oxchuc tiene lugar los días 14 y 15 de abril. En este caso los participantes, guiados por el rezador Don Rubén García Gómez, visitan la iglesia de este municipio dedicada a Santo Tomás y cuatro puntos sagrados principales que se encuentran respectivamente en una cueva, en la parte superior de un cerro, en una iglesia llamada “El Calvario” y en un lugar donde se encuentra un tanque que contiene agua. Don Rubén reza en la iglesia y en estos puntos en español. Yo participé en esta ceremonia en 2006.

2) La romería a Venustiano Carranza.

La romería a Venustiano Carranza se lleva a cabo desde el 6 hasta el 10 de mayo. Durante los cinco días que dura la peregrinación, los participantes visitan las cinco principales iglesias del ayuntamiento (cuyo santo patrono es San Bartolo) y una serie de puntos sagrados, cuyos principales están ubicados sobre las dos cumbres de una montaña llamada el “Volcán”, que se encuentra detrás del centro de Venustiano Carranza. En todos estos puntos Don Rubén realiza un rezo en español. Yo participé en esta ceremonia en 2006.

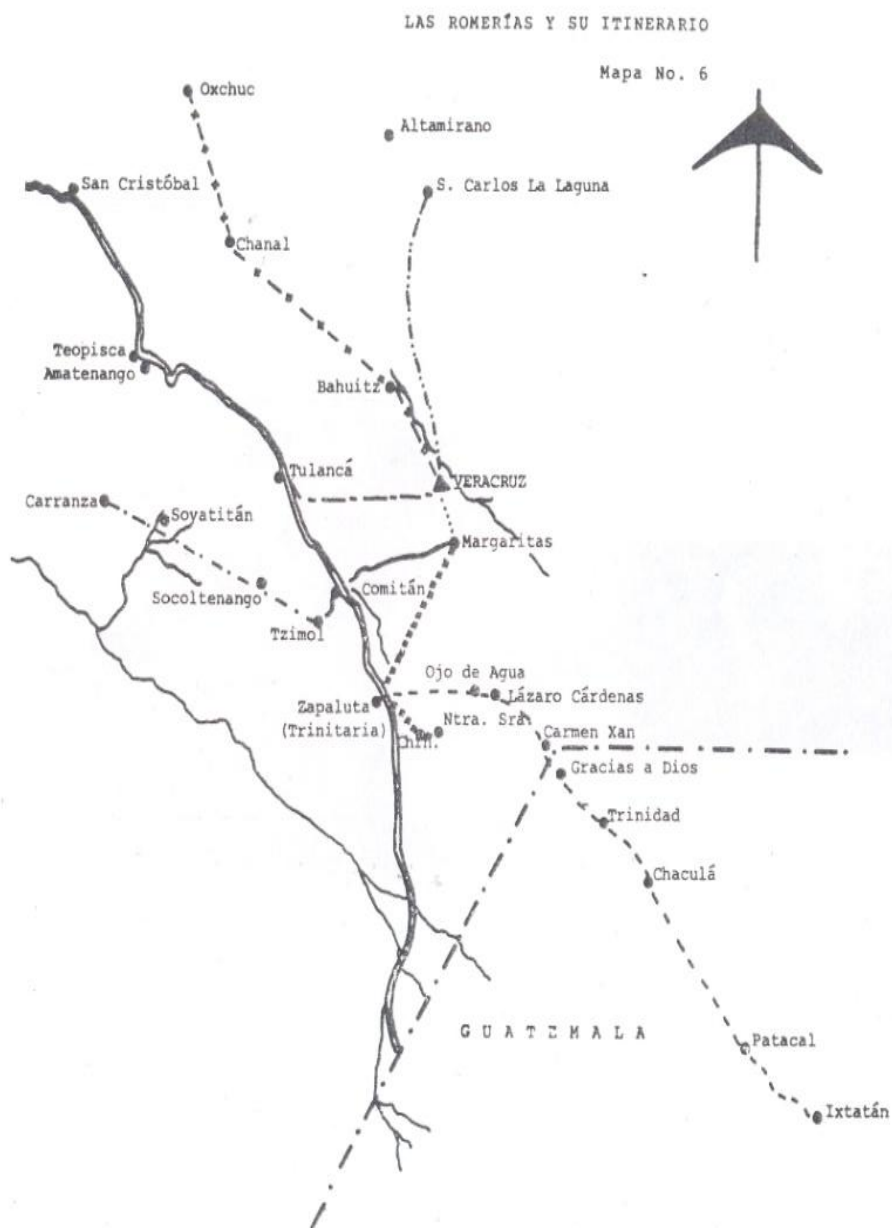
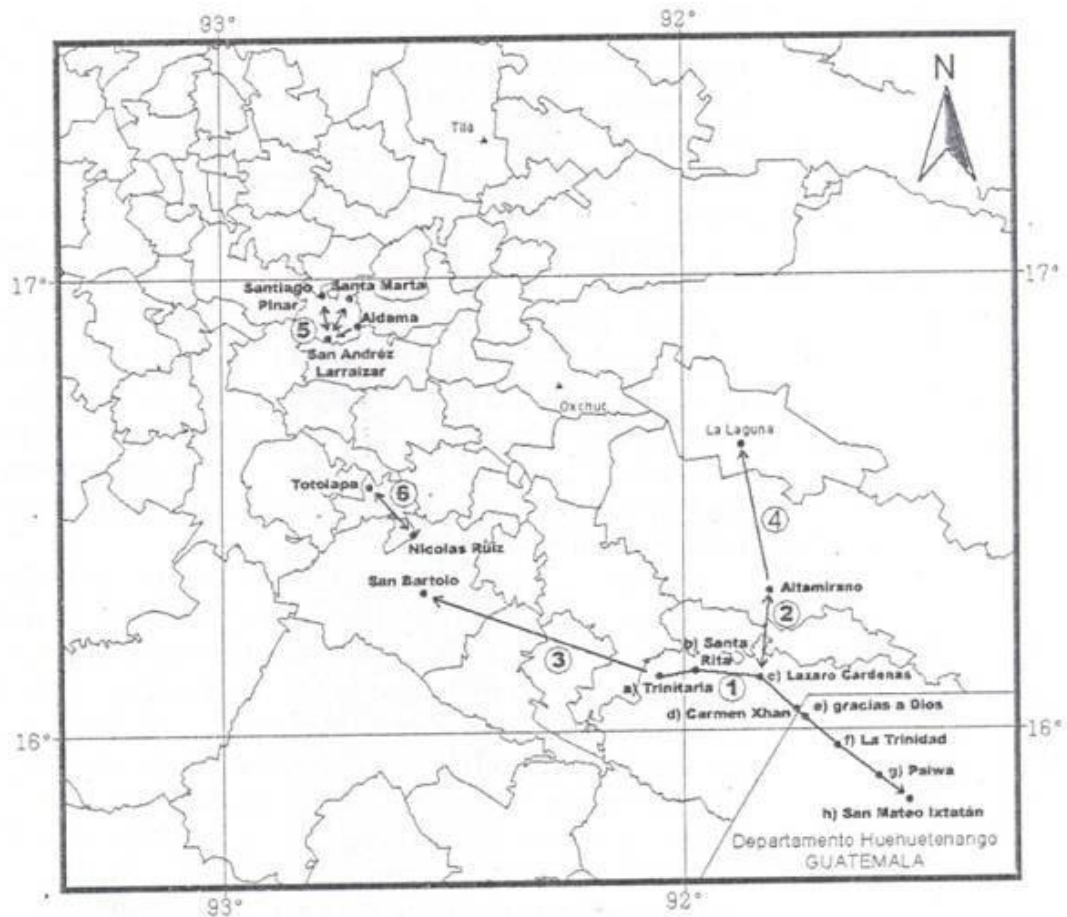


Figura 1: Mapa con los trayectos de las romerías tradicionales de La Trinitaria (Ruz 1990b: 232).



Inte: Elaboración propia.
ografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio.
ipo Regional Frontera Sur.

- ▲ Santuarios
- ① Romería a San Mateo Ixtatán, Departamento Huehuetanango, Guatemala
 - ② Romería al Padre Eterno, Trinitaria y a Santa Margarita, Margaritas
 - ③ Romería a San Bartolo
 - ④ Romería a San Carlos, La Laguna, Altamirano
 - ⑤ Vinita de Santos
 - ⑥ Vinita de Sagrados Ornamentos

ESCALA 1 : 1.500.000

0 20 40 60 80 100
kilómetros

Figura 2: Mapa con los trayectos de las romerías tradicionales de La Trinitaria (Nolasco *et al.* 2003a: 409).

I PARTE

RECORRIDOS RITUALES Y PEREGRINACIONES EN ANTROPOLOGÍA: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

CAPÍTULO 1

RECORRIDOS RITUALES

En este capítulo se presentará el estado de la cuestión relativo a los estudios sobre los recorridos rituales indígenas en el área de Chiapas y Guatemala con el objetivo de aportar material etnográfico comparativo relevante para el análisis y de conocer como ha sido tratado este tema en mi área de estudio.

Algunas consideraciones sobre el material bibliográfico revisado: Los criterios que me llevaron a seleccionar los textos que conciernen el tema de los recorridos rituales son los que siguen a continuación.

En primer lugar, con el objetivo de realizar un análisis en el que pueda encontrar particularidades culturales y diferencias locales, decidí no considerar en este apartado los textos etnográficos relativos a otras áreas de Mesoamérica que no fuera la maya y, al interior de ésta, no tomar en cuenta los textos que fueron recopilados en un ambiente natural totalmente distinto o en una zona muy lejana respecto a las comunidades donde llevé a cabo mi trabajo de campo. Por lo tanto, del área maya no se consideraron textos cuyo trabajo de campo fue realizado en Yucatán y Belice. En suma, los textos seleccionados fueron sólo los relativos al área maya de Guatemala y Chiapas, con el fin de averiguar si la manera de realizar recorridos rituales en esta área tiene algo de particular y típico.

El problema principal que encontré en la revisión del material fue la gran diversidad de enfoques y objetivos finales, el escaso interés sobre mi tema de trabajo y la escasa

aclaración de lo que los diversos autores entendían cuando utilizaban conceptos como peregrinación, procesión, visita ritual, intercambio de santos, etcétera. Realmente pocos definían explícitamente estas categorías. Sin embargo, esta falta de precisión en la definición de las categorías me obligó a esclarecer las mías, que a continuación propongo.

Yo entiendo por recorrido ritual, la realización de un traslado, por parte de un grupo de encargados especializados pertenecientes a una colectividad, a uno o más lugares sagrados, venerados por la misma colectividad, que se encuentran afuera del paisaje comúnmente vivido por sus miembros. Fue esto en concreto, lo que busqué en la literatura que seleccioné, ya que ninguno de los autores utiliza el término recorrido ritual sino otros términos como visita ritual, peregrinación, etcétera. En muchos casos estos términos no son definidos claramente si no que se da por sentado su significado, el cual se encuentra en el diccionario básico de la lengua española.

Ahora bien, si de la mayoría de los autores seleccioné sólo el material que consideré acoplarse con mi definición, de cinco de éstos, La Farge II (1994), Gómez Ramírez (1988), Vogt (1978, 1980, 1988, 1994), Ochiai (1985) y Tedlock (2002), hice una “excepción a la regla”. En efecto, mientras leía sus textos me di cuenta que necesitaba presentar su material para hacer un discurso global sobre los recorridos que abarcara también algunos de los rituales que ellos definen como ceremonia (La Farge II 1994, Gómez Ramírez 1988), procesión (Vogt 1980, 1988), intercambio de santos (Ochiai 1985), visita o peregrinación (Tedlock 2002). Por lo tanto, la selección de los textos de estos cinco autores implicará la presentación de sus informaciones principales y de sus

interpretaciones sobre algunas de las ceremonias que ellos definen bajo los términos antes mencionados.

Resumiendo, aquí mostraré sólo el material etnográfico que juzgué que coincidía con mi categoría de recorrido ritual y los datos sobre otros tipos de recorridos que considero me permitirán afrontar este tema de forma completa.

Respecto al orden de presentación de los textos decidí seguir el cronológico, basado en el periodo de realización del trabajo de campo por parte de los autores de los mismos.

Este orden de exposición sufre alteración solo cuando más de un autor trabajó la misma comunidad en diferentes épocas, en cual caso sus datos se presentan uno atrás del otro.

Finalmente, otra observación preliminar que quiero hacer es sobre el hecho que tuve que enfrentarme al descubrimiento que hay un sólo texto, entre todos los escritos sobre las comunidades mayas de Chiapas y Guatemala, que enfoca su investigación sobre algo similar a mi tema de estudio, el del japonés Ochiai (1985) sobre el intercambio de santos, que yo considero que es otra forma de recorrido. Sin embargo, esta situación fue alentadora en el sentido que me obligó a buscar informaciones sobre los recorridos rituales en la enorme cantidad de monografías etnográficas, antiguas y modernas, que fueron escritas sobre el área investigada en los últimos 90 años y más.

Para concluir, el material bibliográfico revisado está constituido principalmente por textos que ofrecen un cuadro global de una comunidad estudiada desde el punto de vista socio-económico y religioso o investigan con mayor profundidad algún aspecto de

interés para el antropólogo que lo escribió y que luego compara con lo que pasa en comunidades similares estudiadas por otros colegas.

Recorridos rituales en Chiapas y Guatemala

Informaciones encontradas en los estudios antropológicos sobre los mayas de Guatemala de los años 20 y 30 del siglo XX: Empezamos nuestro recorrido entre las monografías etnográficas revisadas con las de algunos autores que realizaron principalmente su trabajo de campo en diferentes comunidades de Guatemala en los años que van de 1925 a 1937: Franz Termer (1957), Olivier La Farge II (1994 y 1997), Ruth Bunzel (1981), Charles Wisdom (1961) y Charles Wagley (1957).

Franz Termer realizó sus investigaciones por medio de expediciones a caballo hacia diferentes partes de Guatemala durante los años que van de 1925 a 1929 (Termer 1957: ix), sin embargo, durante estos viajes no tuvo conocimiento de la realización de ningún recorrido.

Oliver La Farge II escribió dos textos, el primero en coautoría con Douglas Byers y el segundo en solitario, sobre las costumbres encontradas durante sus expediciones a diferentes municipios de Guatemala. Mientras en el primer texto publicó el material etnográfico recopilado con Byers durante su expedición de 1927 en la cual tocó diferentes pueblos desde Huehuetenango hasta Todos Santos, con una estancia principal de cuatro meses en Jacaltenango (La Farge II y Byers 1997: xiv), el segundo texto, se basó sobre su trabajo de campo en solitario realizado en 1932 en Santa Eulalia (La Farge II 1994: 9). En el primer texto no hay ninguna mención de la

realización de un recorrido ritual, en cambio, en el segundo, La Farge II (1994: 158) habla de un recorrido que se realiza en septiembre en el ámbito de una ceremonia pública llamada *Ilom Patan*, “viendo las fronteras”. Ésta empieza con un rezo en la cruz de la plaza hacia la “cabeza del pueblo”, Jolom Konob’, la cual es una imagen guardada en una cámara central del edificio del municipio (La Farge II 1994: 158-159).²⁴

Acto seguido, los rezadores, acompañados por una gran multitud, se dirigen hacia “la cruz de *Saq’a*, colocada a unos 2 km al oeste del pueblo en la cumbre arriba de *Yoxt’*, que da a todo el municipio al norte, en la dirección de *Paiconob* y de *Pet*. De allí proceden a la serranía alta en *Nalcultac*, entonces a la cumbre de *Paiconob* y regresan” (La Farge 1994: 159). En cada uno de los puntos altos los alcaldes rezadores realizan sus ofrendas y rezan, “no sólo por Santa Eulalia, sino por todo el mundo” (*Ibíd*em). Los propósitos de esta ceremonia son dos: 1) satisfacer a los espíritus encargados de las fronteras y 2) beneficiar el mundo²⁵ en general (*Ibíd*em).

Ruth Bunzel (1981), quien hizo su trabajo de campo en los años de 1930-1932 en el pueblo quiché de Chichicastenango, no menciona ni la realización de recorridos rituales hacia otros pueblos por parte de sus habitantes ni la llegada de peregrinos²⁶ de otros lados hacia este centro.

Charles Wagley, quien realizó su investigación de campo en 1937 en Santiago Chimaltenango (Wagley 1957: xv), un municipio indígena guatemalteco de habla mam

²⁴ Según Herr Gantebein ésta es una figura de madera burda aproximadamente alta 1 m “con la cara vagamente parecida a la de Nuestro Señor” (La Farge II 1994: 159).

²⁵ Este segundo propósito es conforme a la idea de que Santa Eulalia está en el centro del mundo (La Farge II 1994: 159)

²⁶ Ella utiliza una sola vez la palabra *romerista* (Bunzel 1981: 217) cuando habla de las personas que visitan la casa que hospeda la estatua de Santo Tomás durante su fiesta. Sin embargo, en este caso, esta palabra no se utiliza en sentido colectivo ya que estas personas, como afirma Bunzel, llevan “ofrendas en relación con sus peticiones personales”.

situado en el departamento de Huehuetenango, se expresó claramente sobre este tema afirmando: “Nunca supe de alguien que hiciera una peregrinación larga hacia algún santuario lejano en la forma corriente en otras partes de Mesoamérica” (Wagley 1957: 183).

Finalmente, Charles Wisdom, quien trabajó²⁷ en tres localidades -aldea Tunucó, Jocotán, Olopa- de habla principalmente chortí del oriente de Guatemala en 1931, 1932 y 1933 no tuvo informaciones sobre la realización de ningún tipo de recorrido ritual.

Informaciones encontradas en los estudios antropológicos sobre los mayas de Chiapas de los años 40 hasta finales de los 60 del siglo XX: En Chiapas las investigaciones de tipo etnográfico empezaron algunos años más tarde.

La primera monografía etnográfica de la cual hablaremos es *Chamula* (1977a y b) de Ricardo Pozas Arciniega. Este texto, subdivido en dos tomos, se basa sobre datos que fueron recopilados por el autor principalmente durante 1944 y luego complementados en viajes posteriores (Pozas Arciniega 1977a: 11).²⁸ En este texto no se menciona la realización de recorridos por parte de los habitantes de esta comunidad.²⁹

En su libro, *Los peligros del alma. La visión del mundo de un Tzotzil*, publicado por primera vez en inglés en 1961 (en español en 1965) y basado sobre datos etnográficos

²⁷ Para ser más precisos, Wisdom (1961: 13) estuvo viviendo: de mayo a octubre de 1931 en la aldea Tunucó, alrededor de diez millas al sur del pueblo de Jocotán; de junio a septiembre del 1932 principalmente en Jocotán, realizando cortas visitas a las aldeas cercanas y de junio a octubre de 1933, principalmente en el municipio de Olopa.

²⁸ Los viajes fueron realizados como investigador del INAH y el primero, además, en colaboración con la Universidad de Chicago (Pozas Arciniega 1977a: 11).

²⁹ En cambio, se cuenta de la existencia en el pasado de una visita de santos mutua entre Chamula y Zinacantan (Pozas Arciniega 1977a: 26). En efecto, antes del periodo del trabajo de campo de Pozas, San Juan Bautista iba de visita a Zinacantan durante la fiesta de San Lorenzo, mientras que San Lorenzo visitaba a San Juan Bautista el día de su fiesta en Chamula (*Ibidem*).

recopilados en el municipio de San Pedro Chenalhó en los años 1944,³⁰ 1953,³¹ y 1955-1956,³² Calixta Guiterras Holmes (1965) no ofrece ningún dato relativo a nuestro tema de estudio.

En su libro, *Etnografía tzeltal de Chiapas modalidades de una cosmovisión prehispánica*, basado sobre datos etnográficos recopilados en el municipio de Oxchuc durante dos temporadas de campo que realizó de mayo de 1942 a abril de 1943 y de fines de diciembre 1943 a principios de junio de 1944 (Villa Rojas 1990: 15),³³ Alfonso Villa Rojas no cuenta abiertamente sobre ninguna romería realizada desde y hacia este pueblo. Sin embargo, afirma que mientras presenciaba la fiesta de “La Bajada del Santo” (*Scoel Tatic*), el 7 de enero de 1943, observó en el interior de la iglesia de Santo Tomás, entre los pequeños grupos de indios que bailaban y libaban al son de la música de guitarras, arpas, pitos y tambores, un grupo más numeroso que venía de Chanal y que se diferenciaba de los otros no sólo en el traje sino también en el hecho de que portaban una bandera con los colores verde, blanco y rojo (Villa Rojas 1990: 496-498). Esto habría podido ser un grupo de peregrinos según mi opinión. Además, la idea parece ser respaldada por otro libro sobre Oxchuc, escrito por Henning Siverts (1969) y basado sobre trabajos de campo realizados entre mediados de diciembre de 1953 y mediados de noviembre de 1954, en 1961-1962 (aproximadamente medio año) y en la

³⁰ En ese año pasó tres meses en Chenalhó estudiando su organización social (Guiterras Holmes 1965: 9). Se quedó en este municipio desde el 5 de enero hasta la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) ausentándose sólo un mes para acompañar al hospital de Tuxtla Gutiérrez al hermanito de uno de sus informantes, quien tenía que sufrir una operación (*Ibidem*). Si bien su sede principal de trabajo de campo fue la cabecera del pueblo, lo mismo pasó varias semanas en diferentes parajes (*Ibidem*).

³¹ En 1953 permaneció en Chenalhó desde el 3 de mayo al 5 de agosto, ausentándose sólo dos semanas (Guiterras Holmes 1965: 9-10).

³² Regresando a los Altos de Chiapas a fines de 1955 pasó todo el 1956 entre Chenalhó y San Cristóbal de las Casas (Guiterras Holmes 1965: 11).

³³ Este trabajo fue realizado por cuenta de la Institución Carnegie de Washington como parte del proyecto *Man-in-Nature* dirigido por el doctor Robert Redfield (Villa Rojas 1990: 15).

primavera de 1964. En este libro él afirma que, durante la fiesta de Santo Tomás, llegaban en peregrinación varios grupos desde otros pueblos para rezar y pedir la lluvia ya que a este santo se le reconocía el poder de provocar este fenómeno atmosférico (Siverts 1969: xi-xii y 205). Los grupos que vio llegar durante su permanencia en la cabecera (20-22 de diciembre de 1953) se componían por aproximadamente 50 visitantes de Chanal, una cifra no precisada de hombres de Tenejapa y otro grupo de gente que llegaba de Huixtán (estos últimos no hablaban tzeltal como los otros si no tzotzil) (Siverts 1969: 205).

Mayores informaciones sobre las romerías que llegan a Oxchuc nos da el libro de Martín Gómez Ramírez, *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc* (1988). El autor de este libro no es un antropólogo si no un indígena tzeltal de profesión técnico pecuario y profesor de una escuela secundaria técnica que se interesó en el mantenimiento y transmisión de las tradiciones de este pueblo donde estuvo viviendo mucho tiempo si bien fuera originario de Abasolo.³⁴ Su texto tiene el problema que el autor no aclara el periodo en el cual recuperó el material etnográfico que presenta, aunque tentativamente se le puede asignar a un periodo que va de mitad de los años 70 a mitad de los años 80. De su texto consideraremos sólo las informaciones relativas a la realización de peregrinaciones reales hacia Oxchuc por parte de otras comunidades y no el mito que él cuenta sobre la peregrinación que cumplió Santo Tomás para llegar a encontrar el lugar apto para fundar este pueblo.

³⁴ Sin embargo, la revisión de su trabajo para la publicación fue realizada por el Dr. en Antropología Jacinto Arias Pérez y por los licenciados Carolina Henríquez Arellano y Sergio Ramírez Méndez (Gómez Ramírez 1988: 4).

Las primeras informaciones que Gómez Ramírez nos proporciona sobre la realización de romerías a este pueblo se encuentran en un rezo³⁵, el “rezo del cambio de cargos” o “rezo de los trece fiadores”, que realizan los *extuletik*³⁶ de Oxchuc a partir de las once horas de la noche del 31 de diciembre de cada año cuando reciben su cargo (Gómez Ramírez 1988: 104). En el rezo se citan explícitamente los nombres de los habitantes de algunos de los pueblos que efectúan romerías a esta localidad (*Ibídem*), precisamente, en la parte del rezo en el cual los *extuletik* se dirigen a la novena y decima de las 10 cruces³⁷ más importantes del pueblo. La parte del rezo que se dirige a la novena cruz es la siguiente (Gómez Ramírez 1988: 101):

<i>“Yo’ tikon, tat,</i>	Ahora, padre,
<i>yo’ tikon, kajwal,</i>	ahora, señor,
<i>le’ me sbanulebal</i>	ahí está la novena
<i>kuj ch’ enil k’ inal</i>	que es esquina de la tierra
<i>kuj ch’ enil balamilal</i>	ángulo del mundo
<i>niwak be stukel</i>	camino grande
<i>niwak sol stukel;</i>	senda grande;
<i>le’ me sk’ ax a</i>	ahí pasan
<i>le’ me xjul a</i>	ahí vienen
<i>yan lum k’ inal</i>	los del otro pueblo,

³⁵ Este rezo se divide en cuatro partes (Gómez Ramírez 1988: 104).

³⁶ Los *extuletik* son los encargados de cuidar, respetar, honrar, adornar y quemarle velas cada quince días al *kajwaltik*, el libro sagrado que cuida la existencia de los dos barrios, *muk’ ul kalpul* y *ch’in kalpul*, que forman Oxchuc (Gómez Ramírez 1988: 92). En total hay dos *extuletik*, uno para cada barrio, y su cargo dura un año (*Ibídem*).

³⁷ Según Gómez Ramírez (1988: 102) hay 10 cruces o limosnas importantes en el centro ceremonial, de las cuales, cada barrio tiene cinco.

<i>yan lum antz</i>	mujeres de otra tierra
<i>yan lum winik;</i>	hombres de otro pueblo;
<i>le' me xchap' an</i>	pues ahí preparan
<i>jun sbantera</i>	sus banderas
<i>jun si' bak a</i>	sus pólvoras
<i>jun spom a</i>	sus inciensos
<i>kuj ch' enil k' inal</i>	en el ángulo del mundo
<i>ba ay chanalil winik</i>	tal vez hombres de Chanal
<i>ba ay san bartolo winik</i>	hombres de San Bartolo
<i>ba ay komitan winik</i>	hombres comitecos
<i>ba ay saputala winik;</i>	hombres de Zapaluta;
<i>le' me xjulat a</i>	ahí arribarán
<i>le' me xjul a, kajwal ,</i>	ahí llegan, señor,
<i>le' me sk' ax tel a</i>	ahí transitan
<i>sp' is sit bi</i>	para persignarse
<i>sp' is yot' an bi</i>	y unir sus corazones
<i>ja' awawal bi</i>	tus formaciones
<i>ja' atz' unub bi;</i>	tus creaciones;
<i>mam ch'ulchan,</i>	abuelo en el cielo,
<i>sbanulebal limoxna, kajwal.</i>	esta es la novena limosna, señor.”

Como vemos, en este rezo se cita la llegada a una cruz (la novena) que representa una “esquina de la tierra, ángulo del mundo” del pueblo (o de uno de sus barrios, o de

ambos) de “hombres” que provienen de Chanal, San Bartolo (actualmente Venustiano Carranza), Comitán y Zapaluta, ósea La Trinitaria. A su vez, en la siguiente parte del rezo que transcribo aquí abajo, se cita la llegada a otra “esquina de la tierra, ángulo del mundo” de Oxchuc, a su decima cruz importante, de personas de Ocosingo, Abasolo, y “de otras tierras” (Gómez Ramírez 1988:101-102):

<i>“Le’ me lajuneb , kajwal,</i>	Aquí está la decima, señor,
<i>ta asit bi</i>	ante tu mirada
<i>ta awelaw bi,</i>	ante tu semblante,
<i>lajunebal limoxna , kajwal,</i>	la última bondad, señor;
<i>baj ch’enil k’inal, kajwal,</i>	es la cúspide de la tierra,
<i>muk’ ul tatik</i>	gran padre
<i>jamal ch’ enil kinal,</i>	claridad del mundo,
<i>le’ me lok’ k’ op</i>	allí nació la palabra
<i>le’ me lok’ a’ yej’;</i>	allí nació la suplica;
<i>lajuneb limoxna , kajwal,</i>	es tu décima limosna, señor,
<i>limoxna jme’ tik</i>	ofrenda de mis madres
<i>limoxna jtatik,</i>	regalo de mis padres,
<i>ch’ enil kinal</i>	abismo de la tierra
<i>ch’ enil balamil</i>	profundidad del mundo
<i>ta sit bi</i>	que a tu vista está
<i>ta welaw bi</i>	frente a ti se encuentra
<i>niwak mexa</i>	como una mesa grande

<i>niwak xoral</i>	un campo grande
<i>niwak me be</i>	un camino grande
<i>niwak me k' inal</i>	una tierra grande,
<i>sbe stukel okosinko winik</i>	vereda de un hombre ocosinguero
<i>okosinko antz</i>	de una mujer ocosinguera,
<i>le' me ya xjul sbis a</i>	pues ahí llegan a persignarse
<i>snuv sk' ab a</i>	y a unir sus manos
<i>pat ch' enil k' inal</i>	en esta esquina de la tierra
<i>pat ch' enil balamilal;</i>	y ángulo del mundo;
<i>le' me xk' ax tel</i>	ahí arriban
<i>awasolo winik</i>	el hombre
<i>awasolo antz,</i>	y las doncellas de Abasolo,
<i>yan lum winik</i>	hombres
<i>ya lum antze.</i>	y mujeres de otras tierras.
<i>Mole mam ch' ulchan</i>	Gracias, abuelo en el cielo,
<i>xlimoxna jme' tik</i>	limosnas de mis madres
<i>xlimoxna jtatik .</i>	caridades de mis padres.”

A continuación, Gómez Ramírez habla más claramente de las peregrinaciones que llegan a Oxchuc haciendo dos afirmaciones sobre las comunidades involucradas pero difícilmente confrontables, ya que el periodo de tiempo para la realización de las peregrinaciones en la primera no coincide con el de la segunda. Además, no todos los

nombres de las comunidades involucradas en las peregrinaciones que están presentes en la primera afirmación aparecen en la segunda.

En efecto, Gómez Ramírez (1988: 177) primero afirma que llegan en peregrinación habitantes de Tenejapa, Cancuc, Abasolo, Huixtan, y Chanal en los días de la Fiesta de Santo Tomás, y luego (Gómez Ramírez 1988: 180), que llegan peregrinaciones desde Abasolo, Altamirano, Amatenango del Valle, Aguacatenango, Bachajón, Buena vista, Carranza, Comitán, Chilón, Huixtán, Guaquitepec, Independencia, Ocosingo, Las Margaritas, Trinitaria, desde el empieza de la gran fiesta (*muk'ul k'in*) de Santo Tomás hasta la fin del mes de mayo, con los de Chanal que serían los primeros en efectuarla (*Ibídem*).

En cambio, en ambas afirmaciones el autor coincide en lo relativo a las peticiones que se hacen a Santo Tomás cuando las peregrinaciones llegan a su iglesia para dejarle sus ofrendas: “vida y lluvia” (Gómez Ramírez 1988: 177).³⁸ En particular, él resalta este segundo elemento de la petición afirmando que Santo Tomás es reconocido por estas comunidades como el más importante y poderoso de todos los santos que mandan la lluvia (Gómez Ramírez 1988: 180).

Finalmente, respecto a su primera afirmación hace un interesante comentario pero que tiene el problema de no dejar claro a cual pueblo en peregrinación en particular se refiere:

“Para la peregrinación de este pueblo los asistentes son los "ch' uy k' aaletik", capitanes, mayordomos y "kornaletik" los cuales tienen que permanecer durante dos días en la fiesta” (Gómez Ramírez 1988: 177).

³⁸ Exactamente los que piden las diferentes comunidades en su segunda afirmación es: “bienestar y protección para sí mismos y para sus cosechas piden que llueva” (Gómez Ramírez 1988: 180).

Para concluir, el autor de este libro nos ofrece informaciones más detalladas sobre una de estas peregrinaciones en la cual tuvo la oportunidad de participar. Ésta fue una peregrinación que salió de Abasolo,³⁹ y que fue guiada por un "ch'uy k'aal" del mismo pueblo, Don Pedro Velázquez Hernández, de 83 años de edad (Gómez Ramírez 1988: 181). Según el autor, esta peregrinación se dirige a Oxchuc en los meses de marzo y mayo, o sea en cada siembra de maíz, para ofrendar a los Santos Fiadores (Gómez Ramírez 1988: 182). Los encargados de realizarla, son los cabildos o "ch'uy k'aaletik", que tienen que prepararse para ella con tres días de ayuno; se les permite tomar sólo una jícara de pozol a medio día. Sólo cumpliendo esta costumbre todo saldrá bien durante la ceremonia, de lo contrario, no habrá bendición ni protección de los cultivos por parte de Santo Tomás (Gómez Ramírez 1988: 183).

El cabildo mayor es el que se encarga de recabar la limosna para la peregrinación y sus preparativos (*Ibídem*). Ésta comienza con el repique de campanas y la quema de tres cohetes. Durante la ceremonia, la casa del cabildo mayor se adorna con juncia y flores (*Ibídem*). En ésta participan: los cabildos segundos (*soniwejetik*) quienes son los encargados de tocar la música usando instrumentos como el arpa, la guitarra, el violín y las sonajas; los cabildos cuartos, quienes se encargan de las velas e incensar a los santos; los cabildos quintos, a quienes les toca quemar los cohetes durante la peregrinación (*Ibídem*); el "primaro" o *lech ja'* quien mide y sirve el trago o la chicha a los cabildos, oficiales, sacristanes y a los visitantes que participan (*Ibídem*).

La peregrinación dura dos días. Antes de salir, los oficiales y los cabildos se encaminan en procesión hacia la iglesia de San Martín, el patrón de Abasolo (*Ibídem*:

³⁹ Abasolo, antes San Martín Mitontic, es un pueblo tzeltal que se encuentra a 24 kilómetros de distancia hacia el este respecto a Oxchuc (Gómez Ramírez 1988: 182).

184). Allí los cabildos se arrodillan, se persignan y rezan un Padre Nuestro, un Ave María y un Gloria al Padre frente al altar, después, encienden velas, queman incienso, y rezan nuevamente pidiendo esta vez la lluvia, la gracia y protección por sus milpas contra los posibles peligros naturales (*Ibídem*: 184).

Después de rezar,⁴⁰ se emprende la caminata hacia Oxchuc. Entre los participantes hay personas que llevan banderas y, como de costumbre, el recorrido se acompaña con músicas de tambor y flauta, cantos y disparos de cohetes (*Ibídem*). Estos últimos, según los participantes, avisan de su pronta llegada a Oxchuc a los piaroles San Miguel, Santo Tomás, San Martín, San Pedro y Santa María (*Ibídem*). Hay un periodo de descanso durante la caminata, después de 2 kilómetros (*Ibídem*). De allí en adelante⁴¹ ya no tocan hasta llegar, en el mismo día, a un punto situado a 3 kilómetros de la iglesia de Santo Tomás, donde afinan sus instrumentos musicales, queman incienso y lanzan cohetes avisando así su pronta llegada al lugar (Gómez Ramírez 1988: 184-185). Frente a la iglesia forman un círculo y dan cuatro vueltas, terminando, se dirigen al altar, se arrodillan y persignan diciendo un Padre Nuestro, un Ave María y un Gloria al Padre y luego largos rezos en lengua (*Ibídem*: 185). Una parte de sus rezos dice así (Gómez Ramírez 1988: 185):

<i>“Ch’ ul Apostol,</i>	Santo apóstol,
<i>yo’ tik ley nujolonix</i>	aquí me postro
<i>ley ayonix</i>	aquí vengo

⁴⁰ Una parte del rezo que hacen antes de salir se puede checar en Gómez Ramírez 1988: 184.

⁴¹ Según mis cálculos con base en los datos de Gómez Ramírez la distancia entre este punto y el lugar ubicado a tres km de la iglesia de Santo Tomás en el centro de Oxchuc, es de 19 km. El autor habla de 6 leguas, pero no se entiende si se refiere al total del trayecto o a la distancia entre este punto y la iglesia de Santo Tomás (Gómez Ramírez 1988: 184).

ta tojol;
ja' at ya jk' anbet wokol,
tejk' an aba,
japan aba
yu' un te jwe' eltike
yu' un te jk' altike,
yu' un te ixime
yu' un te jchenek' tike, kajwal;
ja' me ya jk' anbet wokol,
ch'ul kajwal Santo Tomás,
tatik San Martín,
ja' at atukel kajwal;
tatik San Mikel
tatik San Pedro,
unin jalaluk me jajchel
unin wa' maluk me jajchel
ch' ul ixim
ch' ul chenek'
ba ay ye' tal awok, ak' ab;
esmajuk sit ya' tel
te awale te awuntikile.

a tu presencia;
a ti te pido el favor
que te levantes,
que estés pendiente
de nuestros alimentos
de nuestras milpas,
del maíz
y del frijol, señor;
por eso te pido favor,
sagrado señor Santo Tomás,
padre San Martín,
a ti sólo, señor;
padre San Miguel
padre San Pedro,
que crezcan como carrizo
que crezcan como la yerba
el sagrado maíz
el sagrado frijol
aquí bajo tus pies y manos;
que aumente el fruto del trabajo
de tus hijos e hijas.”

Una vez terminados los rezos, el cabildo mayor ordena al grupo de peregrinos que coman y descansen (Gómez Ramírez 1988: 186). Este lapso de tiempo se emplea, además, en bailes acompañados por músicas de arpa, violín y guitarra, mientras que el "primaro" empieza a servir el trago a los participantes (*Ibídem*).

Ya a las 6 de la mañana del día siguiente, los peregrinos se despiden de Santo Tomás pidiéndole que tome en cuenta sus suplicas y sus sacrificios para que les envíe lluvia, bendición y protección (*Ibídem*). También durante el regreso hay partes del trayecto en donde se toca la música y lanzan cohetes (*Ibídem*). Gómez Ramírez (1988:186) subraya cómo esta peregrinación es tan efectiva que ya durante el camino de regreso los peregrinos ven el cielo nublarse y caer las primeras gotas de lluvias. En estos casos el cabildo mayor dice: "Cabildos, miren ahí viene la lluvia, todo está nublado; eso es lo que pedimos, lo que queremos: nuestro alimento, nuestra riqueza". Y luego, dirigiéndose a los peregrinos, dice: "Ahora ya llovió; cayó la riqueza, la bendición. Como todos ustedes bien saben no sólo queremos, no sólo eso pedimos, pues ustedes saben que al iniciar la lluvia hay mucho viento o agua que puede dañar nuestras milpas, nuestro frijolares y los demás cultivos". Por esto al llegar a Abasolo también van a rezar a los cuatro cerros o *chan chujk balmilal*. Parte de su rezo dice así (Gómez Ramírez 1988: 186 -187):

"Tatik Jesucristo

kajwal, jokol awal

te bit' il ayix

te ch' ul ja' ale.

¡Padre Jesucristo!

Gracias, señor

ahora que hay

la santa lluvia.

*Talix te stz' ujulel ak' ab,
kajwal.*

*Jokol awal, tat,
jokol awal, ch' ul pieroletik.*

¡Tatik Yos!

*Ja' into, kajwal,
manchuk yaluk yok,
manchuk yaluk sk' ab*

te ch' ul jk' altike;

ja' into, kajwal,

ay me ya xtal jun kontro

ay me ya xtal jun chambalam

ja' ex me te ya kanantayik

ch' ul Apostoletick,

yakuk me amakbonik yakuk me awilbonik

ta chan chujkul lum ta chan chujkul k' inal

yu' un manchuk xyal yok

yu' un manchuk xyal sk' ab

te ch' ul k' altik

te ch' ul chenek'

te ch' ul awal tz' unubile;

k' ejbiluk me

jatbiluk me,

Llovió el rocío de tu mano,
señor.

Gracias, padre,
gracias, sagrados fiadores.

¡Padre Dios!

Por eso, señor,

que no caiga el tallo,

que no caigan las hojas

de la sagrada milpa;

por eso, señor,

cuando venga un enemigo

cuando venga un animal

ustedes cuídenmela

santos Apóstoles,

mírenmela en las cuatro esquinas de la

tierra en las cuatro esquinas del mundo

para que no caiga el tallo

para que no caigan las hojas

de la sagrada milpa

del sagrado frijol,

de los sagrados cultivos;

que sean apartados

que sean alejados,

<i>yu' un manchuk yaluk ta jun slomlej</i>	que no caigan en una cañada
<i>yu' un manchuk yaluk ta jun spamlej</i>	que no caigan en una planada
<i>te ik' e</i>	el viento
<i>te tokale</i>	la nube
<i>te bate</i>	el granizo
<i>te chambalame, kajwal,</i>	y los animales, señor,
<i>¡Tatik Jesukristo!</i>	¡Padre Jesucristo!"
<i>Jichuk nix.</i>	

Al terminar de rezar los participantes de la peregrinación se dirigen a la casa del cabildo mayor, donde las esposas de los cabildos han preparado una cena para todos ellos (*Ibídem*). De ahí todos se regresan a sus respectivas casas (*Ibídem*).

Otro recorrido del cual nos habla Gómez Ramírez (1988: 173) para Oxchuc, y que él define como ceremonia de petición de lluvia, se efectúa el día 3 de mayo y tiene como destino final un cerro que se encuentra a 2 kilómetros aproximadamente hacia el este del pueblo, el cerro *Ik'al Ajaw* . En este caso son los cabildos los que tienen la tarea de recorrer todos los rincones de los parajes de los dos calpules de Oxchuc para recabar las cooperaciones necesarias para comprar los cohetes, velas, incienso y trago que servirán para la realización de esta ceremonia (*Ibídem*: 115). Además de la lluvia, en el rezo dicho en este cerro se pide que no se presenten las heladas, los fuertes vientos y los chapulines (*k'ulubetik*) en los lugares donde están las milpas (*Ibídem*: 173). Entonces, en el cerro se reza, se queman cohetes, velas, incienso y se derrama un poco de trago en la tierra para obtener la ayuda de los dueños de la tierra y su Creador

Celestial (*Ibíd.*). Luego, la peregrinación termina con un rezo en la iglesia de Santo Tomás (*Ibíd.*: 174).

Pasamos hora a revisar el enorme trabajo de investigación que hizo Evon Z. Vogt (1978, 1980, 1988, 1994), con sus colaboradores y estudiantes en Zinacantan.

Evon Z. Vogt trabajó principalmente en el municipio indígena de Zinacantan pero, a diferencia de otros antropólogos, su trabajo de campo fue mucho más largo ya que duró 35 años, tiempo durante el cual fue director del Proyecto Chiapas, de la Universidad de Harvard (Vogt 1994: ix). Empezando el proyecto en 1957, éste fue el gimnasio de un sinnúmero de investigadores estadounidenses que realizaron trabajos de campo que abarcaron casi todos los aspectos posibles del conocimiento antropológico. Sin embargo, en todo el material escrito por él o por alguno de sus estudiantes, y que fue publicado como parte de su proyecto, el tema de las peregrinaciones fue poco tratado. Además, Vogt utilizó el término peregrinación de manera tal que incluyó en esta categoría rituales que, según yo, tendrían que ser llamados de otra manera. Utilizó esta categoría para tres diferentes tipos de ceremonias que incluyen la realización de un recorrido: 1) las peregrinaciones de “gran escala”; 2) las peregrinaciones para la lluvia; y 3) las peregrinaciones (o procesiones) hacia puntos sagrados al interior del paisaje de los diferentes grupos que forman la estructura político-social de Zinacantan (*sna*, grupo de pozo, cabecera).

Mientras considero que los primeros dos tipos pertenecen plenamente a mi categoría recorrido ritual, el tercero formaría parte de otra categoría, la de “recorrido ritual relacionado con el paisaje comunitario cuotidianamente vivido”. Como ya dije, presento

este último tipo de recorrido como una “excepción a la regla” para poder realizar al final un discurso global sobre los recorridos.

Este material se escogió porque, si bien otros autores describen recorridos similares, generalmente llamándolos procesiones, lo hacen de manera menos completa respecto a la de Vogt.

Antes que todo Vogt incluyó en la categoría peregrinación, calificándolos como “de gran escala”, los recorridos que desde Zinacantan se dirigían hacia dos de sus parajes, Navenchauk y Salinas, y a dos pueblos cercanos — San Lucas e Ixtapa⁴² — para visitar a sus santos patronos (Vogt 1980: 78-79). En estas peregrinaciones participaban, no sólo los encargados de visitar a los santos, si no un buen número de personas que deseaban participar en las ceremonias o que iban principalmente para comerciar.

Sobre su significado, mientras inicialmente Vogt apuntó a una explicación de tipo económico, en un segundo momento formuló una de tipo sociológico. En efecto, si bien al empiezo, con base en la posición de San Lucas, Ixtapa y Salinas en otro piso ecológico (zonas ecológicas bajas) respecto al de Zinacantan, él interpretó estas ceremonias como un medio para fomentar y mantener un intercambio notable de productos entre los Altos y los Bajos, el descubrimiento de la presencia de un número relevante de zinacantecos en San Lucas y de la existencia de antiguas relaciones culturales y lingüísticas con los habitantes de Ixtapa, lo llevaron a destacar la función de integración social de estas peregrinaciones (Vogt 1980: 78). En pocas palabras,

⁴² Ochiai (1985: 131) cuenta que estas cuatro comunidades enviaban sus santos patronos de visita a Zinacantan el día de la fiesta de San Lorenzo. Además, existían intercambios con Zinacantan, sin embargo, esta comunidad no enviaba la estatua de San Lorenzo si no la de otro santo menor. Por ejemplo, a Salinas enviaba la estatua de la Virgen del Rosario, mientras que a Navenchauk la de la Virgen de Guadalupe (Ochiai 1985: 132).

gracias a estas visitas, el centro de Zinacantan seguía rigiendo la vida ceremonial y política, no sólo de los parajes que habían intentado aumentar su autonomía construyendo una capilla y adorando un propio santo, como Navenchauk, sino que también de aquellas poblaciones que históricamente tuvieron probablemente sus orígenes en Zinacantan (*Ibíd.*). Es decir, que servían para favorecer la integración social de las partes involucradas, aunque Zinacantan mantenía siempre una posición de preeminencia (*Ibíd.*).⁴³

El segundo tipo de utilización del término peregrinación por parte de Vogt se refiere a un acto ceremonial excepcional. En efecto, se realiza en Zinacantan una peregrinación cuando hay una prolongada sequía (Vogt 1994: 272). En estos casos, para contrarrestar este fenómeno atmosférico, algunos *h²iloletik* especializados organizan una ceremonia para "hacer la lluvia" que consiste en una peregrinación que se dirige desde el centro ceremonial hasta la cumbre de la montaña *Its'inal Muk'ta Vits*,⁴⁴ conocida por los ladinos con el nombre de *Chenekultik*, que está situada a unos 5 kilómetros al norte del cerro Mispía, al sureste de Teopisca, Chiapas (Vogt 1980: 127). Esta peregrinación dura cuatro días (*Ibíd.*).

Por sus afirmaciones se entiende que Vogt nunca pudo participar directamente en esta romería, aunque nos cuenta que encontró una vez casualmente un grupo de

⁴³ Según Ochiai (1985: 134) esta interpretación parte del punto de vista de la cabecera. A esta interpretación él opone la de Wasserstrom que, en cambio, proporciona una explicación histórica desde el punto de vista de los parajes (*Ibíd.*). Para este último autor, la gente de estos parajes, en la medida en que mejoraba su condición económica y se volvía mas autónoma, no utilizaba "el ritual religioso para reforzar la solidaridad municipal" si no que el ritual le servía "como un medio simbólico para expresar su independencia tan difícilmente adquirida y su creciente auto-estima" (Wasserstrom 1978a: 2006 *apud* Ochiai 1985: 137). Para leer más sobre este tema véase Ochiai 134-137.

⁴⁴ En los diferentes libros escritos por Vogt la transcripción de algunos nombres en tzotzil cambia. Para evitar confusión en el lector elegí sólo una transcripción que utilicé en todas las citas en la cual fuera presente el mismo nombre. En el caso que esta transcripción no fuera la presente en la frase citada lo señalo en una nota en la cual pongo el libro de donde proviene la transcripción utilizada. En este caso la transcripción del nombre del cerro es la que aparece en su libro de 1994 (véase, por ejemplo, pág. 22).

peregrinos realizándola en junio de 1960, en una hondonada estrecha y rocosa bajo el manantial de *Elan Vo*⁴⁵ en Zinacantan. Él nos cuenta este encuentro así:

“En este punto escuchamos [él y su informante Xun] música y cantos y de pronto encontramos a un grupo de zinacantecos marchando en el siguiente orden: un guitarrista, un arpista, un violinista, dos encargados de llevar velas y después dos *h'iloletik*⁴⁶ acompañados por varios asistentes. En el manantial encontramos más tarde dos mulas cargadas con "juncia" (armas y agujas de pino) y alimentos. Xun supuso entonces lo que estaba pasando. Esto es parte de una ceremonia especial para “hacer la lluvia” (Vogt 1980: 127-128).

Finalmente, intrigado por este evento, Vogt (1994: 272) hizo un viaje a la meta final de esta peregrinación en el verano de 1963 con el fin de observar directamente este santuario para la lluvia y encontrar evidencias de estas ceremonias. En este viaje fue acompañado por otros investigadores que también estaban interesados en visitar el lugar: John Hotchkiss, Nich Acheson y Shelley Zimbalist.

Al salir temprano la mañana del 26 de agosto de San Cristóbal de las Casas llegaron al Rancho *Chenekultik*⁴⁷ a las 12:30 y allí contrataron un guía para subir la montaña (Vogt 1994: 272-273). Llegaron a la cumbre, posicionada aproximadamente a 1500 pies sobre el rancho, a las 3 pm (Vogt 1994: 273). Allí encontraron un altar con una cruz en el borde occidental de una plataforma, de probable origen prehispánico, que, según Vogt, indicaba una utilización del lugar para los mismos fines⁴⁸ desde aquel periodo (*Ibídem*). Acercándose a la cumbre notaron la presencia de otras terrazas,

⁴⁵ La transcripción del nombre es la de su libro de 1994.

⁴⁶ La transcripción del nombre es la de su libro de 1994.

⁴⁷ En los terrenos de este rancho se encontraba el cerro que Vogt quería visitar.

⁴⁸ Es decir, pedir la lluvia.

anchas, por los menos de 20 o 30 metros, especialmente en sus lados norte y sur (*Ibídem*). Entonces, se volvió evidente la presencia en la cumbre de un sitio arqueológico importante constituido, por lo menos, por 6 terrazas coronadas por dos plataformas de roca cuadrada, posicionadas la una sobre la otra, en la cima (Vogt 1994: 274). Con las piedras de los antiguos muros que estaban dispersas los Zinacantecos habían construido un recinto de cuatro pies y medio de alto aproximadamente alrededor de su cruz (*Ibídem*). Ligada a esta cruz, que era de madera, encontraron una relativamente reciente cima de árbol de pino y otras dos fueron colocadas a cada uno de sus lados (*Ibídem*).⁴⁹ También, encontraron un incensario muy simple con la base rota de frente al altar y restos de velas verdes (probablemente del costo de un peso) y de otros colores, quizá amarillas, en la parte superior de la pared del recinto (*Ibídem*). Evidentemente habían otras terrazas en dirección del cerro Mispía y probablemente en el otro pico cercano en dirección de Totolapa (*Ibídem*). A partir de estas observaciones, Vogt y sus compañeros descubrieron que los Zinacantecos realizaban rituales de petición de lluvia en un antiguo sitio⁵⁰ ofreciendo rezos en la dirección del sol naciente ya que la cruz estaba orientada hacia aquella dirección (*Ibídem*). Al terminar la visita descendieron del cerro casi al ocaso (Vogt 1994: 275).

Finalmente, entrevistando a diferentes personas, Vogt pudo reconstruir los actos rituales que caracterizan esta peregrinación. Ante todo, afirma que ésta tiene lugar después de una reunión de todos los chamanes que se realiza en el centro ceremonial en el día anterior a la salida y que dura toda una noche (Vogt 1994: 272). En el curso

⁴⁹ Para simular las típicas tres cruces del altar.

⁵⁰ Este sitio, hasta la publicación del libro de Vogt (1994: 274-275), no había sido ni excavado ni explorado. Probablemente a la fecha su situación sigue siendo la misma.

de ésta se efectúa una sesión de rezos (*Ibídem*). La mañana siguiente, este grupo especializado empieza la peregrinación realizando su primera parada para rezar en la casa del paraje de *Elan Vo'*, en la cual se conserva y venera el *T'en T'en*, un tambor sagrado (*Ibídem*). De ahí, luego de un viaje que dura todo un día y una noche, el grupo llega a la cumbre del *Its'inal Muk'ta Vits* al alba (*Ibídem*). En esta cima, en un altar colocado en un área que presenta evidentes restos prehispánicos, del cual hemos hablado antes, mirando hacia el este, los chamanes participantes ofrendan copal y velas y rezan todo el día para pedir la lluvia (*Ibídem*). El cuarto día regresan a la casa del *T'en T'en* antes de dispersarse hacia sus respectivas moradas (*Ibídem*).

Finalmente, hay un tercer tipo de ceremonias cuya ejecución implicaba la realización de un recorrido que él definió libremente, sin ningún cuestionamiento y con poca atención, a veces como peregrinación, como recorrido, o como procesión. Estos recorridos se dirigían hacia diferentes números de santuarios al interior del territorio del municipio de Zinacantan. A continuación presentaré los datos de Vogt sobre estos recorridos utilizando su categorización de los rituales. Esencialmente estas ceremonias que comprenden recorridos están clasificadas en tres grandes categorías de rituales: 1) rituales de aflicción; 2) rituales *Kin*; 3) ceremonias "del año" o de la "renovación del año". Sin embargo, también se realizan recorridos en la ceremonia denominada *Ch'ul Kantela* (4) y en ceremonias que se hacen en situaciones excepcionales (5).

Las ceremonias de los primeros tres grupos que comprenden un recorrido ritual se presentarán ampliamente, en cambio, se expondrán brevemente el recorrido que se realiza para la ceremonia *Ch'ul Kantela* y el que se hizo en el curso de una ceremonia excepcional.

1) Rituales de aflicción.

Estos rituales comprenden diferentes tipos de ceremonias de curación que generalmente tienen como objetivo la sanación de un individuo⁵¹ que sufre por algún tipo de enfermedad. Algunas de estas ceremonias incluyen una “peregrinación” hacia diferentes lugares. Las ceremonias curativas que incluyen una “peregrinación” son:

a) *hok'nanehb'ail*,⁵² literalmente “arreglar las cosas” (Vogt 1980: 122).

Esta ceremonia, que dura más de un día o de una noche, se celebra para todos los miembros de una familia que quieren mejorar sus relaciones con los *totilme'iletik*; pero generalmente se centra en una persona que hace el papel del enfermo durante las diferentes secuencias rituales (*Ibídem*). Su peregrinación consiste en la visita de los altares que se hallan al pie o en la cumbre de una o más montañas sagradas (hogares de los dioses tribales ancestrales) o en ambos sitios, y de los santos que se hallan en uno o varios de los templos (*Ibídem*). En estos lugares se realizan ofrendas de flores, velas y copal, mientras que en el *Kalvario*, o bien, en una o dos de las otras montañas sagradas también se sacrifica y ofrenda una gallina negra (*Ibídem*).

b) *muk'ta ?ilel*, literalmente “la gran visión”, llamada también *muk'ta nichim*, la “gran flor”.

Mientras que el primer nombre se refiere al gran número de santuarios de la montaña que se deben visitar y deidades ancestrales que hay que “ver” con la ayuda del *h?ilol*, el segundo, alude a la gran cantidad de flores y plantas que se requieren para llevarla a

⁵¹ A veces el individuo representa simbólicamente una familia (nuclear o extensa).

⁵² Una crítica a la clasificación de las ceremonias de curación propuesta por Vogt, puede verse en Fabrega y Silver 1973: 168-170.

cabo (Vogr 1980: 122 y Vogt 1988: 99). Esta ceremonia sirve para fortalecer el *chanul*⁵³ de un enfermo que siente *chamel*⁵⁴ (Vogt 1980: 122). Su peregrinación incluye normalmente la visita a por lo menos cuatro montañas sagradas — *Zan Kixtoval*, *Mukul Witz*, *Zizil Witz* y *Kalvario*⁵⁵ — y a todas las iglesias, pero, en casos extremos, puede prolongarse hasta otra montaña, la *Bankilal Muk'Ta Vits*⁵⁶ (Vogt 1980: 122-123).

La peregrinación se realiza de la siguiente manera:

“El chamán escoge tres velas para cada santuario de las montañas que habrá de visitarse, declarando el nombre del santuario, y las coloca paradas en medio de un cesto de geranios rojos. Se agregan velas para los santos de las iglesias, y se coloca el cesto en una bolsa de red (Vogt 1988: 114). El chamán pone los manojos de plantas rituales y los pollos sacrificiales en redes, los ayudantes empacan aguardiente y comida, leña y ocote para las antorchas con que alumbrarán el camino en la noche” (Vogt 1988: 114-115).

Antes de salir de la casa, el chamán deja una botella de aguardiente en la cabecera de la mesa para asegurar que los que se quedan en la casa no se duerman mientras ellos efectúan el recorrido (Vogt 1988: 115). Entonces, los participantes toman su carga para el viaje, se arrodillan y persignan junto a la mesa, el fogón y la cruz de afuera y alineados en orden de rango empiezan su recorrido (*Ibídem*). “El orden en que se visitan las montañas varía a discreción del chamán y también según la dirección de la cual entra el grupo al centro ceremonial. Un orden común es *Zan Kixtoval*, *Muxul Witz*, *Zizil Witz*, y *Kalvario*; cuando se incluye *Bankilal Muk'Ta Witz* es generalmente la

⁵³ El *chanul* es un tipo de “alma”, una especie de “espíritu animal compañero” o “alter ego espiritual” (Vogt 1980: 115).

⁵⁴ Es un tipo de enfermedad (Vogt 1980: 119).

⁵⁵ La transcripción de estos nombres es la de su libro de 1988.

⁵⁶ La transcripción de este nombre es la de su libro de 1988.

última” (*Ibídem*). Las iglesias de San Lorenzo, Esquipulas y San Sebastián son incluidas generalmente en la procesión entre *Zan Kixtoval* y *Muxul Witz*” (Vogt 1988: 115).

Una vez que llegan a los diferentes santuarios se ejecuta una secuencia ritual, idéntica en todos éstos, que es muy elaborada:⁵⁷

“Los pinitos (*Ztek'El Toh*) son amarrados a las cruces y las agujas de pino (*Xak Toh*) extendidas ante el altar por los barredores (*Hmezetik*) antes de la llegada del grupo. (...) Llegado el grupo al santuario, los ritualistas se arrodillan para una breve plegaria, el que lleva las velas a la izquierda, el chamán a la derecha. Luego el cargador de las velas (*Hkuch' Kantela*), que ha traído el canasto de velas y geranios rojos con el mecapal y el incensario encendido en la mano derecha, coloca el cesto a la izquierda y el incensario a la derecha de la base de las cruces. Los ayudantes atan ramos de geranios rojos a cada uno de los pinitos (al nivel de los brazos de la cruz) mientras el chamán prepara las velas. Desenrolla la tela en que están envueltas, saca tres de cera blanca y, utilizando su bastón de bambú para abrir hoyos en la tierra, las "planta" en el suelo en el centro de la cavidad del altar. A veces las velas se colocan separadas en el suelo, pero generalmente las tres están atadas con un hilo. El chamán coloca entonces un mínimo de tres geranios rojos delante de las velas — las flores hacia las velas y los tallos hacia él —. El cargador de las velas coloca el cesto con las velas restantes cerca del centro de la base de las cruces, y el chamán pide al escanciador un trago de aguardiente. Reza brevemente sobre el aguardiente y luego lo vierte en el suelo en torno a la base de las velas, con un movimiento en sentido contrario al de las agujas del reloj. (Algunos chamanes toman parte del licor en la boca y lo soplan por tres veces

⁵⁷ La que sigue es la que se podría llamar la “típica” secuencia ritual según Vogt (1988:177-179).

en torno a la base de las velas, siempre en sentido contrario al de las agujas del reloj, y luego beben el resto.) El chamán hace señas entonces de que se sirva una vuelta de aguardiente a todos los presentes en orden jerárquico. Sigue una larga oración⁵⁸ a los dioses ancestrales, encabezada por el chamán, que se arrodilla ante el altar (...). Al término de la plegaria se sirve otra vuelta de aguardiente a todos, que vuelven a arrodillarse y rezar antes de partir hacia el próximo santuario” (Vogt 1988: 77-79). “En este ritual las "flores" que los *Mayoletik* amarran a cada una de las tres cruces contienen (...) *Wohton*, *ʔEchʹ*, *KʹOz*, *Tziz* *ʔUch* y *Tzahal Nichim*” (Vogt 1988: 115). También, siempre se colocan tres puntas de pino *ʔAhan Toh*, alrededor de las velas⁵⁹ para formar el *Mak Kantela* (escudo de las velas) (Vogt 1988: 115-116).

Luego el grupo se dirige a diferentes Iglesias de esta manera:

“el grupo saluda a la cruz del altar del patio exterior de la iglesia, bebe una vuelta de aguardiente a la puerta, entra y se arrodilla en orden jerárquico tres veces — junto a la puerta, a mitad de camino hacia el altar y ante el altar —. Allí el chamán y el paciente permanecen arrodillados mientras los *Mayoletik* se levantan, colocan un incensario ante el altar y sirven una vuelta de aguardiente. El chamán, acompañado por el paciente, enciende velas y reza. Los ayudantes encienden velas y colocan geranios rojos antes todos los santos de la iglesia. El grupo da la vuelta a la iglesia, haciendo una genuflexión ante cada imagen. Se repiten las tres genuflexiones al retirarse el grupo hacia la puerta. Una vez afuera, se sirve otra vuelta de aguardiente y el grupo prosigue. (...) En el *Kalvario*, o en otro altar de montaña donde puede dejarse el pollo

⁵⁸ En este caso, y en general en las ceremonias curativas, entonan esta oración también el paciente y su cónyuge (Vogt 1988: 79). En cambio, en otras ceremonias es el funcionario o el chamán más joven que se arrodilla a su lado el que entona también la oración (*Ibidem*).

⁵⁹ Hay cuatro posiciones diferentes para disponerlas (Vogt 1988: 115).

sacrificial para los dioses, la secuencia ritual es idéntica a la que antes se describió, salvo por el agregado del sacrificio. El paciente permanece arrodillado ante el santuario de cruces del *Kalvario* mientras el chamán y los ayudantes van al *ʔAkʼOb KʼExolil* (lugar del sustituto) al poniente del santuario. El pollo es muerto ante las cruces del *Kalvario* o ante el *ʔAkʼOb KʼExolil*⁶⁰ por el chamán que le rompe el cuello de un tirón. Luego es colocado nuevamente en el plato sobre las agujas de pino, con la cabeza hacia el Oriente, en el nicho, y se enciende una vela blanca (a veces dos o tres) a la cabecera del pollo. Se cierra entonces el nicho con piedras sueltas. (...) Cuando el chamán y los ayudantes vuelven a unirse al grupo, todos comen pollo frío, o puercos con tortillas, y emprenden el regreso a la casa del paciente en orden jerárquico. Al llegar ofrecen velas en la cruz de la casa, y el chamán y el paciente rezan” (Vogt 1988: 117-118).

c) *ʔoʔlol nichim*, literalmente “media flor”.

Esta ceremonia, en la práctica, es una versión reducida de la anterior *mukʼta ʔilel*, y se realiza cuando la familia que la organiza no puede permitirse la ceremonia completa. (Vogt 1980: 123). Es igual a la otra en casi todo sólo que en este caso la peregrinación al centro ceremonial visita únicamente dos montañas sagradas (*Ibídem*).

d) *saʔel hchʼuleletik ta bʼalamil*, literalmente “búsqueda de nuestros *chʼuleletik* en la tierra”.

⁶⁰ Otras veces el sacrificio del pollo se puede realizar en un nicho situado detrás del santuario en la cumbre de *Bankilal MukʼTa Witz*, dejarse en la cima de *Muxul Witz*, al pie o en la cima de *Zizil Witz* o en *Nihab Chiloʔ* (Vogt 1988: 118).

Durante su peregrinación se visitan determinadas cuevas y otros sitios en que el *h'ilol* puede comunicarse con el *yahval b'alamil* y persuadirlo para que libere al *ch'ulel* que, supuestamente, le ha sido “vendido” (Vogt 1980: 123-124).

2) Rituales *K'in*.

Otros tipos de rituales que tienen como acto fundamental la realización de un recorrido forman parte de una categoría de ceremonias que los zinacantecos designan con el término *K'in*. Con este término, éstos designan ceremonias que tienen principalmente tres atributos: 1) son ordenadas regularmente por el calendario solar anual, expresado en la actualidad por la sucesión de los santos, y de los días del calendario ritual católico (Vogt 1988: 142-143); 2) son públicas (Vogt 1988: 143); 3) en éstas siempre hay el uso de percusiones (cohetes, tambores, golpes rítmicos de pies danzantes) (Vogt 1988: 144).

Las ceremonias *K'in* que involucran un recorrido ritual son: a) los rituales de linaje o de pozo; y b) la ceremonia de transmisión de los cargos (*K'Exel*) de los funcionarios.

a) Las ceremonias de linaje y de pozo

A veces éstas ceremonias se llaman *K'in Kruz*, probablemente porque se realizan en o cerca del día de la Santa Cruz.⁶¹ Estos rituales tienen varios niveles de magnitud y por lo mismo cada nivel comporta la realización de un recorrido ritual más desafiante.

Esencialmente Vogt habla de dos tipos de grupos que la llevan a cabo: el *sna*, ósea el patrilineaje y el grupo del manantial o de pozo.⁶²

⁶¹ Esta explicación convence solo parcialmente a Vogt (1988: 143) ya que las ceremonias *K'in Kruz* no sólo se realizan en mayo sino también en octubre, al comienzo de la estación seca.

A nivel de *sna*, Vogt (1988: 159) cuenta como fue realizada la ceremonia de *K'in Kruz* del *Sna Chiku'etik*. Este *sna* sacaba agua de *Wo' Ta Paste'* (*Ibídem*). Vogt cuenta que la procesión:

“inició alrededor de la siete de la tarde del 5 de mayo y prosiguió toda la noche y hasta después del amanecer del día 6 (...). La procesión visitó once santuarios, recorriendo en sentido contrario al de las agujas del reloj un circuito rodeando las casas y las tierras de los *Chilu'etik*. Después de encender velas y rezar ante la cruz de la casa del Mayordomo Saliente Mayor, la procesión partió en el orden jerárquico siguiente: los dos coheteros; flauta y tambores, primero la flauta, seguida por el tambor grande y luego el chico; los Mayordomos: Saliente Mayor, Saliente Menor, Entrante Mayor, Entrante Menor; instrumentos de cuerda: guitarra, arpa y último el violín; y los chamanes, del menor al mayor. Al llegar a las cruces adornadas los chamanes encendían las velas que portaban los Mayordomos Entrantes y oraban. La llegada y la partida de cada santuario eran anunciadas por el disparo de dos cohetes. Los santuarios, en el orden en que se visitaron, eran: la cruz de la casa del Mayordomo Saliente Menor; *Ch'Ut Ton* (“roca en el acantilado”), situado en la base de un pequeño acantilado en una depresión caliza, bajo una roca prominente también llamada *Ch'Ut Ton*; la cruz de la casa del Mayordomo Entrante Mayor, donde se habían dispuesto sillas y bancos alrededor del patio para que los participantes en el ritual observaran las ofrendas de velas y plegarias de los chamanes; una cruz bajo un gran árbol de “matasano”, llamada

⁶² Los linajes que viven alrededor de cada fuente de agua forman un grupo de pozo y generalmente toman el nombre del mismo (Vogt 1988: 145). Cada grupo de pozo tiene un mito sobre alguna deidad ancestral que descubrió el agua estableciendo derechos de uso sobre ella para todos sus descendientes vivos (*Ibídem*). Estos descendientes (y los que utilizan su agua) tienen la obligación de cuidarlo debidamente – es decir, limpiarlo y dedicarle la ceremonia *K'in Kruz* dos veces al año – si no quieren que se seque (Vogt 1988: 145).

Yolon ²*Ahte*². El quinto santuario era *Zna Hch'ul-Me²tik Rosario*, la pequeña capilla de rama y barro de la Virgen. (...) Después que los chamanes ofrendaron velas y rezaron sus oraciones, los dos chamanes menores y los cuatro Mayordomos bailaron con música de los instrumentos de cuerda desde la una y media hasta las dos y media de la madrugada. (La flauta y los tambores permanecieron afuera.) Después la procesión se dirigió a *Itz'Inal Kalvario*, lugar de reunión menor de los dioses ancestrales, situado en la cima de una escarpada colina. (...) El séptimo santuario, *Bankilal Ch'Ut Ch'En* (“cueva estomago mayor”), se encontraba a la vera de otra profunda depresión caliza. Allí hay una gran roca caliza que asoma del acantilado que se considera el estomago del Señor de la Tierra. (...). El chamán numero 2 (...) dirigió el ritual e inició la plegaria. En ese santuario las velas fueron amarradas en atados de tres y luego metidas en un hoyo natural de la piedra, explícitamente “el estomago del Señor de la Tierra”. El amanecer llegó a las 5 y media de la mañana, mientras aún continuaba el ritual en el santuario. Los últimos santuario visitados fueron *Bankilal Kalvario*, lugar de reunión mayor de los dioses ancestrales; *Itz'Inal Ch'Ut Ch'En* (“Cueva estomago menor”), donde se verificó una ceremonia del mismo tipo de la realizada en *Bankilal Ch'Ut Ch'En*; la cruz de la casa del Mayordomo Entrante Menor; y finalmente, la cruz de la casa del Mayordomo Saliente Menor, donde se ofrendaron las ultimas velas” (Vogt 1988: 161-162).

En síntesis, en la ceremonia a nivel del *sna* se hace un recorrido alrededor de las tierras del mismo que dura toda una noche y que va en dirección contraria a la de las manecillas del reloj (Vogt 1980: 125). Éste implica la realización de rezos y ofrendas en

una serie de santuarios que incluyen generalmente cuevas (para hablar al *yahval b'alamil*) y cruces de los *kalvarioetik* (para dirigirse a los *totilme[?]iletik*) (*Ibídem*).

Por otro lado, a nivel de grupo de pozo, Vogt (1988: 145) asistió a una de estas ceremonias en mayo de 1960 en *Paste[?]*. En este caso él categoriza el recorrido como una procesión:

“A las 10 y media de la mañana (...) los chamanes y Mayordomos se formaron en orden jerárquico, rezaron frente a la cruz del pozo junto a la boca *Ch'Entikal Wo[?]* y luego marcharon en procesión hacia el árbol sagrado junto a la bocas *Ch'l xal Wo[?]*. Colocando sus bastones todos juntos contra el árbol sagrado, los chamanes se sentaron con los Mayordomos alrededor del tronco en orden jerárquico. Allí bajo la dirección del Chamán Mayor, los chamanes repartieron las puntas y agujas del pino, las hojas del palma, los geranios y las rosas entre los nueve grupos de asistentes; después estos últimos fueron despachados a decorar los seis santuarios de cruz del pozo, el santuario llamado *Ch'Ul Kruz Witx* (Montaña Santa Cruz, situado en una colina al Norte desde donde el agua fluye hacia el pozo), el *Kalvario* del grupo del pozo, y los santuarios domésticos de los Mayordomos. Cada grupo se marchó andando en orden jerárquico, de menor a mayor, llevando los materiales así: en primer término el portador de las puntas de pino, seguido por el portador de las hojas de palma, el portador de los geranios y las rosas, el portador de las agujas de pino y, al final, el portador de los cohetes. Al llegar a cada santuario, los asistentes amarraban tres puntas de pino sobre la cruz, luego las hojas de palma sobre un arco y después ramilletes alternados de geranios y rosas sobre las palmas. Finalmente, esparcían las agujas de pino en el suelo formando una alfombra ante el altar. Los altares domésticos fueron decorados del

mismo modo, pero en lugar de formar arcos, las flores fueron amarradas a las cruces mismas. Terminada la decoración, cada grupo lo anunciaba haciendo estallar un cohete” (Vogt 1988: 151-152).

Otra procesión en el curso del mismo ritual se realiza más tarde. En este caso son dos chamanes, acompañados por un portador de velas y los tocadores de tambor y flauta, los que se dirigen desde la casa del Mayordomo Saliente Mayor hacia el *Kalvario* del grupo de pozo (Vogt 1988: 155). En el rezo registrado por Vogt en este punto el chamán pide a diferentes entidades que reciban las ofrendas. El paso que nos interesa (Vogt 1988: 156) aquí es el siguiente:

“(…) Recibe, San Cristóbal, Santo Padre,
San Cristóbal, Santa Madre,
Recibe, divina fuente salada [*Nhab Chilo*?] de los santos Padres,
divina fuente salada de las santas Madres,
recibe, divina María Cecilia [*Zizil Witz*]
Divina Maria Mushul [*Muxul Witz*]
Cuatro santos Padres
Cuatro santas Madres”

Como se ve, en esta parte se citan las cuatro montañas más importantes, las que son habitualmente visitadas en los diferentes recorridos rituales: *Kalvario*, *Zan Kixtowal Witz*, *Zizil Witz* y *Muxul Witz*. Lo que quiero hacer notar aquí es que estos cerros se

mencionan en el rezo lo mismo si no se visitan directamente durante este ritual específico (Vogt 1988: 156).

Finalmente, una última procesión se hizo durante este ritual alrededor de las tres de la mañana hacia a una colina puesta en dirección Norte conocida como Montaña de la Santa Cruz (*Ch'Ul Kruz Witz*). Ahí, los chamanes pusieron velas antes los santuarios y rezaron a esta sagrada montaña, fuente de agua del grupo de pozo involucrado en la procesión (Vogt 1988: 158).

Resumiendo, en la ceremonia a nivel del grupo del manantial el recorrido para dejar ofrendas de flores y decir rezos se hace por los santuarios y el *kalvario* venerado por este mismo grupo (Vogt 1980: 125). En este caso quienes realizan el recorrido son un grupo seleccionado de *h'iloletick* que, generalmente organizados en parejas, visitan los diferentes santuarios (*Ibíd*).

Sobre el significado de ambos rituales Vogt (1988: 163) afirma que éstos expresan los derechos (y obligaciones) exclusivos de los grupos que los realizan con respecto al uso de determinados manantiales y tierras, es decir, el control sobre los dos recursos básicos para su subsistencia, los cuales, presentan una crítica escasez en los Altos de Chiapas (*Ibíd*).

b) Ceremonia de transmisión de los cargos (*K'Exel*) de los funcionarios

Otra ceremonia *K'in* que comprende un recorrido (y que Vogt no llama ni procesión ni peregrinación) es una ceremonia de cargo, y específicamente, la de transmisión de los

cargos (*K'Exel*) de los funcionarios (Vogt 1988: 187). En el curso de este ritual sucede lo siguiente:

“Después de una comida ritual, el Alférez y su esposa, el consejero ritual y un chamán, cuya tarea es encender las velas y recitar oraciones, visitan las cuatro montañas sagradas más importantes y las capillas del Señor de Esquipulas, San Lorenzo y San Sebastián. Antes se reza sobre las velas y el Alférez y su esposa visten ropas recién lavadas y sahumadas. El Alférez pide a los dioses auxilio y guía y les ruega que no lo aflijan con enfermedades si por accidente los disgustara durante el año que desempeñe el cargo” (Vogt 1988:189).

3) Ceremonias “del año” o de la “renovación del año”.

Las últimas ceremonias que comportan la realización de un recorrido citadas por Vogt (1980: 126) son las que llama “del año” o de la “renovación del año”. Estas ceremonias se llevan a cabo a nivel de paraje y a nivel del municipio entero. De estos ritos de renovación del año se realizan respectivamente dos al año en los parajes, y tres al año en la cabecera (*Ibídem*).

A nivel de paraje estas ceremonias se realizan por el “año nuevo” (*ʔAch' Habil*) y dependiendo del lugar a mitad del Año o a fin de Año (Vogt 1988: 255). En cambio, en el centro ceremonial tienen lugar tres veces por año y se llaman *ʔAch' Habil* (Año Nuevo), *ʔOʔlol Habil* (Mitad del Año) y *Zlaheb Habil* (Fin de Año) (Vogt 1988: 255).

A nivel de paraje se realiza:

“una peregrinación de todos sus chamanes a las montañas sagradas tribales y a los santos de las iglesias del centro de Zinacantan. (...) El Principal Mayor es generalmente anfitrión en Año Nuevo; el Principal Menor en el segundo ritual, ya sea de Mitad del Año o de Fin de Año” (*Ibídem*).

Hay diferencias pequeñas en el ritual en los diversos parajes con inclusiones o no de santuarios locales.⁶³ En este último caso, como dice Vogt:

“el chaman de mayor jerarquía divide a sus colegas en cinco grupos: uno ofrenda velas y oraciones en los santuarios del paraje; dos visitan los santuarios de las montañas que rodean el centro ceremonial; uno visita las tres iglesias de Zinacantan, y el quinto grupo hace sus ofrendas en los altares de las montañas situadas al oeste del centro ceremonial, cerca de *ʔatz'am*” (*Ibídem*).

En todos los santuarios visitados por la peregrinación se realizan ofrendas de velas, incienso y flores (Vogt 1980: 126).

Sobre su significado Vogt afirma que “estos rituales expresan la unidad del paraje” (Vogt 1988: 255) y simbolizan su relación con los dioses tribales del centro ceremonial (Vogt 1980: 126). Para él, la misma relación respetuosa que existe entre los principales y el presidente existe entre los chamanes y los dioses tribales (Vogt 1988: 255).

En cambio, en las tres ceremonias anuales que se celebran en el centro ceremonial, se envían, después de una complicada serie de plegarias dichas por los principales *hʔiloletik* en la casa del *muk'ta ʔalkalte*⁶⁴, a las veinte montañas sagradas, cuevas, manantiales y templos relacionados con éste, parejas compuestas por los más jóvenes

⁶³ Por ejemplo, “en algunos parajes como *ʔApaz*, el circuito ceremonial incluye, por lo menos en uno de los rituales de Renovación del Año, visitas a santuarios situados en el paraje además de la peregrinación al centro; en cambio, en otros — por ejemplo *Pasteʔ* — el circuito no incluye lugares sagrados dentro del paraje, sino sólo los” de la cabecera (Vogt 1988: 255).

⁶⁴ Éste es el cargo de más alto rango en la jerarquía sacerdotal en Zinacantan (Vogt 1980: 110).

h²iloletik, para que realicen ofrendas de velas y copal y rezos en estos lugares a los dioses ancestrales y al dueño de la tierra para que hagan bien las cosas en Zinacantan (Vogt 1980: 110 y 127). En esta ceremonia participan todos los *h²iloletik* que viven en el centro ceremonial, y dos *h²iloletik* por cada paraje, aunque los más pequeños pueden enviar sólo uno (Vogt 1988: 256). Generalmente, los parajes envían sus *h²iloletik* más nuevos y de menor rango, jóvenes y fuertes, ya que son más aptos para cumplir las peregrinaciones más arduas (*Ibídem*). Los santuarios visitados incluyen algunos situados fuera de los límites del municipio mismo (Vogt 1988: 256).

Concretamente los recorridos se realizan de esta manera. Todo empieza con la determinación de la fecha de salida por parte del “chamán de mayor antigüedad, en consulta con el Presidente Municipal y los Ancianos” (Vogt 1988: 257). Decidido el día, y luego de haber rezado toda una noche en la casa del chamán principal, “un martes, al salir del Sol se forman los grupos designados para visitar los santuarios montañoses y las iglesias bajo la supervisión del Chaman Mayor. Los chamanes visitan los santuarios en grupos de dos, y los más jóvenes son enviados en las excursiones más arduas a los santuarios distantes. Las velas y demás materiales rituales, la comida y el aguardiente son cargados por asistentes. (...) Los chamanes mayores se dividen en seis parejas y a cada pareja se une uno de los seis Ancianos. (...) Su circuito [de los chamanes de rango más alto y otras autoridades] incluye la capilla de Esquipulas, la iglesia de San Lorenzo y la iglesia de San Sebastián (...). En los santuarios de las montañas los ayudantes adornan las cruces con ramos de geranios rojos y los chamanes encienden tres velas de a peso y rezan” (Vogt 1988: 262).

Prácticamente en esta ceremonia se incluyen todos los santuarios sagrados. Algunos de los que se visitan son:

[en la parte occidental de Zinacantan] “(...) 1) *Lach Chikin* (“oreja perforada”), residencia de un dios ancestral; contiene una corneta y un gran tambor dejados allí por San Sebastián en sus viajes míticos antes de llegar a Zinacantan (se dice que a veces se oyen sonar los instrumentos dentro de la montaña); 2) *Nakleb ʔOk* (“Casa de la Tortuga Atrapadora”), hogar de otra deidad ancestral de sexo masculino que sirve de antesala, u oficina, según lo expresó un informante, para el dios de *Lach Chikin*; 3) *Rosario* (la Virgen del Rosario), santo principal de la capilla de *ʔAtz’am*, asociada con el sagrado pozo de sal; 4) *ʔIzak’ Tik* (“papas” o “plantío de papas”), hogar de otra deidad ancestral masculina que se visita en casos de enfermedad grave, cuando el paciente no se ha curado con ofrendas a la Gran Montaña Mayor; 5) *Ch’Ul Ton*, (“Roca sagrada”), entrada a *ʔIzak’ Tik*” (Vogt 1988: 262-263).

[alrededor del valle] “*Zan Kixtoval*, *Muxul Witz*, *Zizil Witz*, *Zak Ch’En*, *Nekeb Witz*, *Bankilal Muk’Ta Witz* (*ʔOx Yokeʔ*), *Ninab Chiloʔ*, *Nioʔ*, *Na Hoh*, *Yaʔahwil* y *Kalvario*. Además se hacen excursiones a *Lanza Witz* (“Monte Lanza”), hogar de un dios ancestral; *Ya’am Ton* (“[intraducible] Roca”), hogar de otro dios ancestral, y *Mixik’ Balamil* (“Ombiligo del mundo”)” (Vogt 1988: 263).

Una vez concluida la repartición de las ofrendas en los diferentes santuarios, el grupo entero de los participantes en el ritual se reúne, ya avanzada la mañana, en el *Kalvario*, lugar de reunión central de los dioses ancestrales (Vogt 1988: 163). Aquí cuenta Vogt: “Los chamanes de rango más alto y los *Moletik* llegan primero, después de su recorrido por las iglesias y los santuarios montañoses de las inmediaciones; los chamanes

menores llegan después, de sus excursiones más largas. (Algunos no pueden regresar a tiempo y se unen al grupo después, en casa del Gran Alcalde.) En *Kalvario* los chamanes encienden velas ante el santuario de seis cruces; luego chamanes y *Moletik* rezan al unísono a todos los dioses ancestrales, girando sobre sus rodillas en sentido contrario al de las agujas del reloj para mirar y dirigirse a cada una de las montañas e iglesias sucesivamente. A mediodía, terminadas las plegarias, todos se ponen en pie. El menor de los chamanes inicia la formación, inclinándose y siendo exonerado por todos los demás chamanes y *Moletik* y retirándose luego al espacio abierto detrás del altar. Lo sigue el menor de los chamanes restantes, y el proceso continúa hasta que el Gran Alcalde queda solo ante las cruces. Después de hacer una reverencia al *Kalvario*, se reúne con los demás para comer tortillas y pollo o cerdo, sentados en el suelo. Luego la asamblea regresa a la casa del Gran Alcalde, en formación, empezando por adelante: músicos, Mesoneros, Mayordomos Reyes, chamanes y *Moletik*” (Vogt 1988: 263). Ahí termina el recorrido.

Rituales de renovación especiales se celebran a veces en presencia de crisis inminentes para el municipio como por ejemplo la amenaza de una epidemia o la posible incursión de extranjeros en su propio territorio (Vogt 1988: 264).⁶⁵ Mientras que, en el primer caso, “la ceremonia reafirma a los dioses tribales y detiene la enfermedad (*Makob Chamel*, “método de cerrar la enfermedad”)” (*Ibídem*), en el segundo, “la ceremonia está destinada a fortalecer a los dioses tribales y “a cerrar el

⁶⁵ Un ejemplo curioso de este caso es la experiencia contada por Vogt (1988: 264) de un arqueólogo que en 1961 pidió permiso para inspeccionar y excavar en algunos lugares del municipio. No sólo los zincacantecos no le dieron el permiso, sino que se llevó a cabo una ceremonia especial de renovación para impedirle “ver dentro de las montañas sagradas” (*Ibídem*).

poder de la vista” (*Zmakobil Zat*) de los extranjeros” (*Ibídem*). Estas ceremonias de renovación especiales son similares a las regulares (*Ibídem*).⁶⁶

Sobre su significado Vogt exalta su simbolismo del límite. En efecto, es evidente que por medio de éstos idealmente se traza un límite alrededor del municipio (Vogt 1988: 266). Según él:

“Al hacer ofrendas en todos los santuarios tribales y rezar en *Kalvario*, los participantes en el ritual están definiendo simbólicamente a Zinacantan, estableciendo la pureza ritual dentro del municipio y separándolo del desorden de afuera. Al exagerar la diferencia entre el interior y el exterior, el ritual recrea simbólicamente el orden cada año para todo Zinacantan” (*Ibídem*).

Además, por medio de estas ceremonias se preserva el bienestar de todo el municipio, ya que como dicen los zinacantecos, se hacen “para que el año pase en felicidad y contento, sin enfermedades, ni muertes” (Vogt 1988: 255).

Finalmente, sobre estas ceremonias él expresa una idea que recuperaré en el capítulo final de la tesis, es decir, que en éstas hay formas rituales que se replican en cada ocasión en un nivel superior de escala y con mayor complejidad (Vogt 1980: 109-110).

4) *Ch’ul Kantela*.

Otro recorrido ritual se realiza como parte del rito llamado *Ch’ul Kantela* (sagrada vela) que se efectúa cuando se ha terminado una casa (Vogt 1988:85). Esta ceremonia la ejecuta un chamán y sirve para compensar al Señor de la tierra por los materiales

⁶⁶ Una diferencia es que los participantes llevan su comida a las peregrinaciones (Vogt 1988: 264).

utilizados en la construcción de la casa, los cuales se considera que son extraídos de su reino, y para convocar a los dioses ancestrales para que doten a la casa de un alma innata (*Ibídem*). Vogt (1988:88) utiliza en este caso ambos términos (procesión⁶⁷ y peregrinación) para definirlo.

Sobre la realización de este recorrido Vogt (1988: 89) cuenta:

“Después que el chaman preparó velas y flores para el recorrido y luego de rezar ante la cruz de la casa, los miembros de la procesión salen hacia las montañas. Su orden es el usual: varios asistentes, el cargador de las flores, el cargador de las velas, la esposa del dueño de casa, el dueño de casa y el chamán. Generalmente estos grupos visitan cuatro montañas sagradas — *Zan Kixtowal*, *Muxul Witz*, *Zizil Witz* y *Kalvario* —. En estos lugares se ofrecen velas, copal, aguardiente y oraciones a los dioses ancestrales”.

5) un recorrido excepcional.

Parece que se realizan recorridos también como forma típica de respuesta a eventos impredecibles como en el caso contado por Vogt (1988: 285) de un señor que soñó la presencia de una campana escondida en un cerro de Zinacantan. El grupo de personas que creyeron en el sueño hizo una peregrinación a las montañas sagradas y a las iglesias del centro ceremonial, ofrendando velas y plegarias para pedir permiso a los dioses ancestrales y a los santos de cavar en el lugar soñado en busca de la campana (*Ibídem*).

⁶⁷ También, Vogt (1988: 88) utiliza esta palabra para definir el recorrido que el chamán hace de las cuatro esquinas y el centro de la nueva casa. De éste no nos ocuparemos considerando su definición extrema.

Resumiendo, los recorridos que en su libro de 1980 eran todos definidos como peregrinaciones, en su trabajo de 1988, *Ofrenda para los dioses*, se vuelven muchas veces procesiones. Vogt (1988: 73) define así este último concepto:

“Una procesión⁶⁸ consiste básicamente en un grupo de ritualistas caminando en fila india, en orden jerárquico fijo, de un santuario a otro. Puede incluir a un puñado de ritualistas yendo de un santuario doméstico a uno o más santuarios de las montañas o a visitar a los santos en las iglesias;⁶⁹ en el otro extremo puede incluir a toda la jerarquía de los ocupantes de cargos, acompañados por músicos y ayudantes, yendo hasta un santuario en el límite de Zinacantan para recibir a un santo de otro municipio. Pero cualquiera que sea el contexto, los ritualistas van invariablemente a pie, en fila india, en orden jerárquico fijo, y generalmente llevando equipo ritual con mecapales. El orden jerárquico exige que los ritualistas de menor rango vayan delante y los de mayor rango atrás. Si la procesión cierra un espacio sagrado, como ocurre al completar un circuito ceremonial, casi siempre avanza en dirección contraria a las agujas del reloj. Algunos tipos de procesiones son acompañadas además por música de tres clases (flauta y tambores; violín-arpa-guitarra; banda de metales) y fuegos artificiales de dos (cohetes y cañoncitos)”.

En cambio, según él, en tzotzil se define como *Xcholet ?Ech'El* (literalmente, "caminan en formación") (*Ibídem*). Así mismo, dice que en tzotzil puede hablarse de las ofrendas en los altares de cruz como *Yulo? Kahwaltik*, "visitas a los dioses" (Vogt 1988: 76).

⁶⁸ El apartado que contiene esta definición se titula: "Procesiones rituales" (Vogt 1988: 73).

⁶⁹ En otra parte dice que: "la mínima y más simple procesión ritual tiene lugar en una ceremonia curativa menor cuando los ritualistas salen de la casa del paciente para visitar los santuarios de las montañas" (Vogt 1988: 73).

Respecto a la categoría peregrinación el autor no da ninguna definición explícita en los textos leídos y sólo se ve un uso de la categoría que tiende a desaparecer en el curso del tiempo en relación con los recorridos a los santuarios de la montaña del territorio del grupo que los realiza (fuera este un *sna*, un grupo de pozo o un paraje). En cambio, mantiene esta categoría para un recorrido realizado por estos grupos hacia los puntos sagrados presentes en el centro ceremonial. Sin embargo, lo que no se entiende claramente es cómo llamaría a los mismos recorridos si fueran realizados sólo por los habitantes de la cabecera que, siguiendo su lógica, efectuarían siempre procesiones, ya que se realizan al interior de su espacio simbólico. Este punto Vogt no lo aclara.

Finalmente, sobre la disposición jerárquica en ambas Vogt dice que en presencia de más *h[?]iloletik*, al *h[?]ilol* más reciente le toca ir al frente mientras que al más antiguo le toca caminar atrás. La explicación de los indígenas es que esto depende del hecho que el más antiguo es más *bankilal*, es decir, “más hermano mayor” que el otro que es más *ʔitsʼinal*, es decir, “más hermano menor” (Vogt, 1980: 105).

Otro libro sobre Zinacantan cuya revisión no dio ningún resultado fue el escrito por Cancian (1990), con el título de *Economía y prestigio en una comunidad maya*. Este libro se basa sobre un material de campo recopilado entre agosto de 1960 y agosto de 1962, y sobre una breve estancia realizada en el verano de 1964 (Cancian 1990: 16). Fue el primero de los varios que resultaron del trabajo patrocinado por el Proyecto Harvard de Chiapas (Cancian 1990: 13).

Otros textos que se revisaron con el fin de encontrar datos sobre la realización de peregrinaciones en Chiapas, sin que dieran informaciones concretas sobre este

específico tema, fueron el trabajo de Andrés Medina Hernández (1991) sobre Tenejapa y el de Esther M. Hermitte (1992) sobre Pinola.⁷⁰

En cambio, informaciones relativas a las peregrinaciones que se realizan hasta Venustiano Carranza llegan de las notas de campo del antropólogo Marcelo Díaz de Salas, que fueron publicadas en 1995 bajo la iniciativa de Andrés Medina. De todo el material que le fue entregado después de la muerte de su amigo, Medina decidió publicar lo que consideró más legible, es decir, el diario de campo que va desde el 9 de septiembre de 1960 al 25 de octubre de 1961, con pequeños periodos de ausencia debido a motivaciones varias.

Si bien Díaz de Salas tuvo la mala suerte de no estar en el periodo de llegada de la peregrinación en la cual yo participé, recopila algunas informaciones interesantes sobre la misma, y probablemente, sobre otra de un pueblo cercano a Venustiano Carranza. Finalmente, utiliza el término peregrinación en algunas frases que ofrecen datos escasos y difíciles de evaluar.

Aunque esperaba que el trabajo de este autor aportara muchos datos sobre la romería que antes hacían los habitantes de La Trinitaria a Venustiano Carranza, y que todavía hacen los tojalabales, la realidad fue decepcionante. En efecto, en su texto encontré sólo dos referencias de esta ceremonia que además no son un testimonio directo del autor sino informaciones dadas por un par de personas de manera casual y que luego no estudió de manera profunda.

⁷⁰ El primero realizó su trabajo de campo en Tenejapa en 1961 (Medina Hernández 1991: 13), la segunda, luego de un primer contacto que tuvo en 1959, residió en Pinola desde 1960 a 1962 por casi 24 meses (Hermitte 1992: xii).

Díaz de Salas recopiló la primera información el 28 de marzo de 1961, cuando encontró casualmente a don Sebastián Velazco Im, a quien le preguntó sobre el cerro principal del pueblo. Como respuesta éste le contó una historia sobre “los de Comitán”:

“a los de por Comitán se les fue el agua de sus aguajes, se secaron, esto se debió a que mataron un animal que custodiaba el agua y a unas serpientes verdes. Entonces fueron a pedir el agua a santo Tomás Chanal y hasta Esquipulas Guatemala, pero el agua no volvía; desesperados se pusieron a escarbar en donde antes brotaba el agua, ahí encontraron dos piedras, una de ellas en forma del *Čul-Witz* y la otra en forma de Cristo. La que tenía la forma del cerro de aquí también tenía en medio una raya blanca y era señal de la abundancia del agua que contiene el cerro. Los más viejos de “esa gente” soñaron que ese cerro era el de San Bartolomé. De eso hace muchos años y desde entonces vienen a pedir el agua al cerro. Tienen promesa de venir durante trece años. Vienen durante el mes de mayo con tambores y cohetes y suben hasta la cima. La primera vez que vinieron encontraron dos granos de maíz amarillo y tres granos de maíz rojo, los encontraron cuando estaban hincados pidiendo el agua. Esos granos “eran el espíritu del maíz” el cual se llevaron” (Díaz de Salas 1995: 299).⁷¹

La segunda mención ocasional de esta romería se encuentra en una entrevista-test hecha por Díaz de Salas mostrando fotos a Bartolo Hidalgo Sabanillo. En efecto, cuando él le mostró su foto n. 10, que realmente no tenía nada que ver con la romería en cuestión y en la cual efectivamente se veía alguien tocando un tambor, Bartolo dijo al antropólogo que algunas personas llegaban a tocar de otro lado a San Bartolo, durante la fiesta del Señor del Pozo, y también en el mes de mayo (Díaz de Salas 1995: 382). Éstos venían a

⁷¹ Pero Don Sebastián agrega al final “que quién sabe si se habrán llevado el espíritu del maíz, pues aquí todavía hay mucho, si se lo hubieran llevado aquí ya no habría” (Díaz de Salas 1995: 299).

“visitar el cerro...a la iglesia” porque querían “quitar el espíritu del agua... [que] como dice la gente” está adentro “en el cerro” (Díaz de Salas 1995: 382-383). Sin embargo, no lograron sacar el espíritu del agua si bien parece que sí consiguieron sacar algo ya que “tal vez por eso ya no llueve mucho... porque antes llovía mucho y ahora no” (Díaz de Salas 1995: 383).

Esta gente de afuera se lleva el agua “pa sus tierras” (*Ibídem*). Para evitarlo, según el informante, se realizaron rituales:

“Yo no lo vi pero me dijeron que cuando vinieron los de afuera, fueron muchos al cerro a “llamar de vuelta”... como llamar espíritu, como llamar espanto; (...) fueron a llamar el agua” (*Ibídem*).

Este ritual fue realizado por una serie de personas: “El Ocosingo, (...) el Yol, (...) Don Pedro Sip, (...) Doña Carmen (...) muchos viejitos [pero] sólo los del Calvario y de San Sebastián⁷² y de aquí” (*Ibídem*).

Esto pasó en 1959 y se hizo como respuesta a un sueño que tuvo Don Ocosingo, según el cual, estos visitantes habían logrado al fin llevarse el espíritu del agua (Díaz Salas 1995: 383).

La ceremonia se realizó:

“En el cerro, a media noche (...) [un] viernes” (Díaz de Salas 1995: 384).

De esta manera, el agua “volvió” como lo confirmaron “los que pueden ver, los más viejitos (...) los brujos” (*Ibídem*).

Luego, Díaz de Salas habla de una posible peregrinación que los habitantes de Tzimol realizaban hacia Socoltenango. En efecto, el 2 de febrero de 1961, ubicado en la salida de Socoltenango, asistió a la “entrada de los de Tzimol” (Díaz de Salas 1995: 242). En

⁷² Estos son barrios de Venustiano Carranza.

aquel lugar vio unas cien personas empezar una procesión rumbo a la iglesia central, encabezada por algunos disfrazados: tres vestidos con un traje de seda brillante, con pantalón y camisa amarilla y roja y un cucurucho en la cabeza, uno vestido de mujer, dos de "diablos", y uno vestido como luchador, con máscara (*Ibídem*). "Son los moros" le dijo Francisco Vázquez Win (*Ibídem*). Detrás de éstos estaba "una bandera con el nombre de Tzimol y una fecha y luego el resto de la gente, todos con banderitas de colores; una mujer traía en una bandeja un "cáliz de oro"" (*Ibídem*). Este cáliz fue un regalo de la comunidad de Tzimol a la Virgen (Díaz de Salas 1995: 242-243). Una vez llegados a la iglesia, mientras los "moros" se quedaron bailando en la puerta, la gente entró al templo (Díaz de Salas 1995: 243).

Finalmente, si bien Díaz de Salas utiliza la palabra peregrinación (pág. 71, 390), peregrinos (pág. 276, 282, 284, 340), o habla de una visita (pág. 239) en otras páginas de su libro, sus informaciones son tan diminutas que no permiten corroborar si lo que realmente menciona son los que yo defino recorridos rituales.

El texto de June Nash, *Bajo la Mirada de los Antepasados* (1993) se basa principalmente en 4 largos periodos de trabajo de campo que realizó en el pueblo tzeltal de Amantenango del Valle (*Tzo?ontahal*), en 1957, 1958, 1964 y 1965, por un total de 18 meses y en dos breves visitas al mismo pueblo que hizo en 1966 y 1967 (Nash 1993: 9). En este libro no hay por parte de la autora la mención de la existencia de peregrinaciones que se repitan anualmente hacia otros pueblos por parte de los habitantes de Amantenango, pero si menciona la realización de presuntas peregrinaciones, o mejor dicho, visitas en grupo, realizadas con fines excepcionales

hacia dos lugares: Oxchuc y en la llamada “cueva de los antepasados”, esta última ubicada antes en el pueblo y luego en el municipio de Chiapa de Corzo.

Por lo que se refiere a Oxchuc, la autora no menciona claramente la realización de una peregrinación a este pueblo pero si la ejecución de visitas en grupo en caso de una sequia prolongada para pedir la lluvia a Santo Tomás:

“(…) A otros santos se les adjudica la lluvia. El santo de mayor importancia en este aspecto es Santo Tomás, el santo patrono de Oxchuc. Algunos indígenas han ido a la iglesia de ese lugar para encender una vela y pedir lluvia y a su regreso llegaron las lluvias” (Nash 1993: 79).

“Durante una extensa sequía en agosto de 1967, más de 100 gentes fueron a Oxchuc a orar por lluvia. La gente de *Tzo?ontahal* (...) cada vez que hay sequía, la adjudican a la falta de cuidado que tiene la gente de Oxchuc por Santo Tomás” (*Ibíd.*)⁷³

Además, estos datos confirman lo que antes nos dijo Gómez Ramírez.

En cambio, por lo que concierne a la cueva de los antepasados ubicada en Chiapa de Corzo, Nash cuenta como el pueblo decidió realizar esta peregrinación para revitalizar una costumbre que antes se hacía en el territorio del pueblo mismo. En efecto, según ella, hasta la década de los cincuenta el día de la Cruz (3 de mayo) de cada año, los curanderos del pueblo organizaban una fiesta en honor de los antepasados en una cueva⁷⁴ llamada *Hol Shan* o Cabeza de Palma (Nash 1993: 53).⁷⁵ Durante esta

⁷³ Pero tenemos también que aclarar que entre la patrona de Amatenango, Santa Lucía, y Santo Tomás hay una relación conflictiva. En efecto, si bien cuentan que cuando se querían él le regaló la semilla del maíz (Nash 1993: 77), luego que pelearon Santo Tomás dañó la torre de su iglesia con un rayo en dos ocasiones (Nash 1993: 389).

⁷⁴ Se pensaba que los antepasados vigilaban la aldea de los que querían traer el mal desde el montículo que se alza abruptamente ante la boca de esta cueva (Nash 1993: 52). Los curanderos (*?u?uletik* o *me?iltatil*), eran sus agentes humanos que les ayudaban en cuidar el pueblo contra el mal (*Ibíd.*: 53). Algunas personas que dijeron haberlos encontrado los describieron como portadores de un traje al estilo

ceremonia, que se llevaba a cabo por el interés de toda la comunidad, y como un medio para asegurar las buenas relaciones con los antepasados, se pedía a éstos que enviaran la lluvia y dieran buenas cosechas (*Ibídem*). Esta ceremonia, según un informante suyo, se realizaba de la siguiente manera:

“Los curanderos solían subir a la cueva con los alféreces, los mayordomos [funcionarios religiosos], los recitadores de oraciones y la gente del pueblo. Cuando llegaban los mayordomos tocaban la guitarra y la sonaja de calabaza. Encendían velas e incienso y los curanderos dirigentes entraban en la cueva. Toda la gente contribuía con licor y las velas, lo cual era recolectado por los funcionarios. Dicen que adentro hablaban con los antepasados, donde había un lago y un campo precioso. Pedían lluvia y buenas cosechas. Salían y le decían a la gente que estaba esperando afuera lo que decían los antepasados” (*Ibídem*).

Sin embargo, en 1957 pasó algo que redujo su importancia:

“Entonces en un año [1957] durante la fiesta de la cueva, los curanderos fueron adentro de la cueva. La gente les dijo a los curanderos, “queremos ver a los señores”. Estos dijeron que saldrían pero no lo hicieron. La gente esperó y esperó. Un niño fue adentro con los curanderos. Trataron de prevenirlo, diciendo, “¿no tendrás miedo?” Él dijo, “no, vamos adentro”. Entraron siete metros después de la puerta. Los curanderos dijeron, “vamos a quedarnos aquí”. El muchacho les preguntó dónde estaban el río, el lago y la milpa que se suponía que había. Un curandero respondió, “todo es mentira. Ahora lo sabes, no lo digas a la gente”. Pero cuando salió el muchacho le dijo a la gente que todo era mentira” (Nash 1993: 53-54).

antiguo, es decir, una camisa con un sombrero (lo que al tiempo todavía llevaban los alféreces) (*Ibídem*: 52).

⁷⁵ Su nombre se deriva de los árboles que crecen en el montículo cuya base se encuentra (*Ibídem*: 53)

Desde aquel momento la importancia de esta celebración decayó, sin embargo, continuó de otra manera:

“Desde finales de los años cincuenta el ritual ha cambiado. Los curanderos ya no offician ni entran en la cueva, ni hablan con los antepasados como lo hacían antiguamente. El fiscal, o ayudante del sacerdote, guía a los mayordomos, alféreces y recitadores de oraciones a la cueva el día de la Santa Cruz y simplemente remplazan la cruz de palma de la entrada de la cueva, igual que lo hacen con las cruces de palma colocadas en las cruces de madera que señalan los caminos que van al pueblo. Los curanderos han intentado revivir la creencia en la presencia de los antepasados diciendo que el sobrino de aquéllos reside en el pueblo actualmente, pero nadie con quien yo hablé, lo cree” (Nash 1993: 54).

Sin embargo, desde aquel momento se difundió el rumor que los antepasados habían cambiado de residencia:

“La mayoría de la gente está de acuerdo con que los antepasados viven permanentemente en Chiapa de Corzo” (Nash 1993: 54).

La importante función de portadores de lluvia que antiguamente tenían los antepasados también se evidencia por la realización por parte de los curanderos de otra ceremonia de petición de lluvia en la misma cueva. En efecto, se pedía su intervención en este sentido por medio de una ceremonia excepcional en presencia de una prolongada sequía:

“[Esto es descrito por un informante] Cuando en el pueblo no había llovido para los meses de mayo, junio, temporada del maíz, los curanderos líderes iban con los otros curanderos, el fiscal, los alféreces, los mayordomos y las mujeres rezanderas a la

cueva. Todas las mujeres llevaban velas de a peso o de 50 centavos en incensarios. Bebían un montón de licor a la entrada de la cueva y entonces se ponían a bailar. Los mayordomos tocaban la guitarra, el tambor y la flauta mientras las mujeres bailaban y los curanderos oraban al *me?tikatik*. Solía haber un manantial en esta cueva, dice la gente, y los antepasados donaban el agua de ahí cuando se les daba la fiesta” (Nash 1993: 188).

Según este mismo informante la última fiesta para obtener lluvia fue:

“por 1950. Todo el pueblo dio dos pesos para el licor y las velas” (*Ibídem*).

En aquel tiempo el curandero líder era:

“Juliano, un hombre reconocido por sus poderes para curar y traer lluvia. Le dijo a la gente que hablaba con los *me?tikatik*, quienes, estaban vestidos a la antigua usanza (*Ibídem*).⁷⁶

La ceremonia aquella vez funcionó:

“Los curanderos dijeron a la gente que llovería y en la tarde de la fiesta llovió duro” (*Ibídem*).

Por la época del trabajo de campo de June Nash ya los habitantes de Amantenango no tenían fe de que los antepasados vivieran en la cueva, ni de que los curanderos pudieran hablar con ellos (*Ibídem*). Además, existía la historia de que éstos ya se habían movido a una cueva ubicada por Chiapa de Corzo. Entonces la autora, cuando terminó su trabajo de campo en el verano de 1967, preveía que ambos tipos de ceremonias habrían desaparecido en pocos años por completo así como las autoridades religiosas que las celebraban (Nash 1993: 397).

⁷⁶ Es decir, con una camisa sobre pantalones cortos de algodón y el sombrero tejido a mano (Nash 1993: 188).

Sin embargo, esto no pasó. En efecto, como le contó Juliana López Shunton a June Nash, se sumaron dos factores que provocaron el renacimiento bajo otra forma de la ceremonia a los antepasados. Primero, hubo una gran sequía que provocó la pérdida de la cosecha y el aumento del precio del maíz. Segundo, en 1971, un nuevo joven alférez, Pedro González, soñó varias veces después de la muerte del alférez de las fiestas a los *Shuntonetik* — los dos hermanos considerados como los antepasados del pueblo — diciendo que querían una gran fiesta y que irían con algunos de los del pueblo en una peregrinación hasta donde se encontraban en Chiapa (Nash 1993: 398). Ya que estos sueños fueron considerados verdaderos por uno de los viejos jueces, Pedro logró reunir para ir a Chiapa a varios de los más viejos del pueblo, a las rezanderas y a cuatro de los curanderos más respetados (*Ibídem*). A este grupo se les unió más gente y todos partieron el 15 de mayo (Nash 1993: 399).

Al llegar a la colina cercana a la cueva considerada la casa de los antepasados en Chiapa, colocaron los cuatro estandartes de los alféreces y celebraron una fiesta (*Ibídem*). Se sirvió varias veces licor y hubo danzas al son de los tambores y las flautas (*Ibídem*). Cerca de las cinco de la tarde llovió un poco (*Ibídem*). Luego, consumieron los alimentos que llevaron consigo: tortillas, pollo y atole (*Ibídem*). Más tarde, celebraron de nuevo una ceremonia permaneciendo allí toda la noche (*Ibídem*).

La ceremonia continuó de esta manera:

“Los cuatro curanderos rezaron. Cerca de las dos de la mañana, Pedro dijo que vio a los *Shuntonetik* que andaban muy borrachos. Dijo que el licor les había gustado mucho y que el grupo debía darles tres botellas. Cerca de las cinco de la mañana, ya próxima la salida del sol, Pedro se levantó y les dijo a los compañeros ahí reunidos que se

servieran varias rondas de licor. A las ocho de la mañana, el padre de Juliana levantó un estandarte entre los dos curanderos que en cada lado rezaron a los antepasados mientras las mujeres bailaban, pero con todo esto no había ninguna señal de que los antepasados les fueran a dar lluvia. La gente empezó a pensar que estaban muy enojados. Pedro fue solo a la entrada de la cueva a descubrir la causa del enojo. Cuando los antepasados hablaron con su espíritu, él comprobó que ellos estaban muy enojados porque había demasiada gente y ellos sólo querían a 24 personas, 12 hombres y 12 mujeres. Él le ordenó al resto de las personas que se fueran y continuó por la colina, con Mariano Shunton y un pequeño grupo de 12 personas en total, hasta la gran cueva, Allí permanecieron dos noches y tres días, Pedro les prometió continuar celebrando las fiestas. Durante su regreso al pueblo llovía a raudales. Al encuentro del grupo de peregrinos salía mucha gente con tambores y flautas; todos fueron a la iglesia a rezar. Según Juliana, llovió normalmente a partir de entonces y las milpas mejoraron dando mucho maíz” (Nash 1993: 399).

Otro trabajo que no dio ninguna información sobre la realización de alguna peregrinación concreta fue el de Gary H. Gossen (1990) sobre Chamula. Sin embargo, de su trabajo merece ser citada su explicación de los principios que regirían los movimientos y las disposiciones en el espacio de los participantes en las diferentes ceremonias chamulas.

Gary Gossen, si bien empezó su trabajo de campo en Chamula en el verano de 1965, hizo la mayoría de éste en 1968 y 1969 (Gossen 1990: 15). Según él, la abrumadora tendencia de casi todos los movimientos rituales chamulas a seguir el sentido contrario al de las agujas del reloj dependía del hecho de que esta dirección es: “la lógica

equivalente horizontal del ciclo solar anual y del ciclo diario del sol” (Gossen 1990: 57). En la práctica, esta transformación de la trayectoria solar, de acuerdo con las premisas chamulas, puede trazarse “imaginando que uno se pone de cara al universo desde el horizonte del oriente, como lo hace el sol cada mañana, y “dando vuelta” la órbita vertical del sol a la derecha de modo que quede achatada sobre la tierra” (Gossen 1990: 55).⁷⁷

Esta idea le fue proporcionada por sus informantes que “decían constantemente que el este es la posición del sol en el *šlok’htotik* (“el sol aparece” o “amanecer”); que el norte es el equivalente horizontal de la posición vertical del sol en el *ʔolol k’ak’al* (“calor medio”, o “medio-día”); que el oeste es *šbat htotik* (“el sol se va” o “puesta del sol”); y que el sur es el equivalente horizontal de la posición vertical del sol en la *ʔolol ʔak’obal* (“media-noche”))” (*Ibídem*).

Entonces, debido a esta transformación horizontal, los funcionarios de los cargos se moverían "tal como lo hace el sol", hecho que les permitiría reafirmar simbólicamente los ciclos temporal y espacial originados por este astro (*Ibídem*). Además, de esta manera, el comienzo de todo circuito ritual (realizado en sentido contrario al de las agujas del reloj) se convertiría en el "este conceptual" ya que en cada lugar predominaría, cuando su ubicación no coincide con el este o el sudeste reales, los principios de la derecha y del movimiento en sentido contrario al de las agujas del reloj (Gossen 1990: 55 y 57). Éstos serían “sustitutos rituales de la orientación solar oriental y del ciclo solar” (Gossen 1990: 57). De este modo, los hombres basan “su orientación ritual en lo que consideran el primer principio de la vida misma, el sol” (*Ibídem*).

⁷⁷ Ciertamente, él admite que: “ningún chamula explicó jamás de manera tan sencilla esta derivación” (Gossen 1990: 55).

Informaciones encontradas en dos estudios antropológicos sobre los mayas de Chiapas y Guatemala de finales de los años 70 e inicios de los 80 del siglo XX: El

autor que más se acercó a trabajar algo similar a mi tema de tesis fue el japonés Kazuyasu Ochiai, quien en su texto, *Cuando los Santos vienen marchando. Rituales Públicos Intercomunitarios Tzotziles* (1985), se ocupó de analizar el llamado intercambio de santos entre las comunidades tzotziles del altiplano de Chiapas (Ochiai 1985: 7). Su material etnográfico de base fue recopilado en el pueblo tzotzil de San Andrés Larrainzar, donde permaneció por un periodo de treinta meses (Ochiai 1985: 7).⁷⁸ Comparó este material con lo que él mismo y otros antropólogos recopilaron sobre las visitas de santos en otras comunidades de los Altos de Chiapas. Además, reunió datos históricos sobre diferentes intercambios que se realizaban anteriormente en Chiapas. Finalmente, en el apéndice de su libro, presentó los datos recopilados por otros antropólogos sobre los intercambios de santos que realizan diferentes pueblos indígenas de Mesoamérica (zoques, mames, pokomanes, tarascos y mayos).

Sin embargo, su libro no fue útil para mi tesis como yo esperaba ya que hizo una clara demarcación entre las visitas rituales entre comunidades con intercambio de santos y las peregrinaciones. En efecto, mientras las primeras son para este autor el fruto de “una relación ceremonial y diplomática entre dos comunidades”, las segundas son “un acto religioso que relaciona a los devotos con algún lugar específico (a menudo asociado con un objeto sagrado tal como un santo, agua tenida por milagrosa, etc.)” (Ochiai 1985: 7). Es decir, descartó por completo, desde el comienzo, la posibilidad de que pudieran existir recorridos formalmente llamados peregrinaciones que

⁷⁸ Con mayor precisión, él se quedó en este pueblo de marzo a agosto de 1978, de octubre de 1978 a junio de 1979, de julio de 1980 a julio de 1981 y en el verano de 1982 (Ochiai 1985: 7-8).

contribuyeran a establecer una posible relación “ceremonial y diplomática” a nivel intercomunitario y, como consecuencia, ignoró material de este tipo aún si lo hubiera encontrado. Para Ochiai, la dimensión comunitaria y colectiva de una comunidad existe sólo en presencia de la imagen concreta de un santo⁷⁹ y no de un grupo de personas que llegan de una misma comunidad que son considerados como simples devotos.

Comentaré algo sobre esta propuesta en el capítulo 5 en el cual se verá como sus categorías son muy diferentes de las mías.

De su enorme material etnográfico aquí presentaré algunos de sus datos relativos al intercambio de santos que tienen similitudes con mi trabajo de campo o que me parecen útiles para la discusión final.

Además, citaré ampliamente su descripción de cómo se realiza la visita a otro pueblo de los que intercambian con San Andrés ya que esta parte es la más comparable con una peregrinación y también para que el lector vea como se realiza lo que yo considero que es otro tipo de recorrido ya que sus datos, respecto a los ofrecidos por otros antropólogos que describieron esta misma costumbre, son los más completos sobre el argumento siendo su principal interés de investigación. Finalmente, presentaré sus datos sobre las peregrinaciones.

El pueblo de San Andrés Larrainzar intercambiaba santos con algunas de las comunidades vecinas (Magdalenas, Santiago y Santa Marta), la cuales llegaban, bajo invitación, a algunas de sus fiestas principales: Quinto Viernes, San Andrés, Virgen de

⁷⁹ Él define el santo visitante como “la imagen de un santo católico que es conducida de una comunidad a otra por una delegación de funcionarios comunales en ocasión de las fiestas principales” (Ochiai 1985: 7).

la Inmaculada Concepción y Virgen de Guadalupe (Ochiai 1985: 36).⁸⁰ Los santos llegaban desde la comunidad invitada escoltados por oficiales religiosos destinados a su servicio y cuidado (*Ibídem*).

El origen de esta costumbre, por lo menos por lo que concierne al intercambio con los poblados de Magdalenas y Santa Marta se debía, según un mito,⁸¹ al hecho de que Santa María Magdalena y Santa Marta, las patronas de estas dos comunidades, eran hermanas menores del santo patrono de Larrainzar, San Andrés, y por esto se visitaban, como buenos hermanos siempre deberían hacer (Ochiai 1985: 57).

Ochiai describe de manera concisa lo que pasaba durante la “típica” visita de los santos como sigue:

“A temprana hora del día anterior a la fiesta, éstos [los santos visitantes] llegan a un lugar de reunión predeterminado en la cabecera municipal, donde la imagen menor de San Andrés acude a recibirlos. Luego que los santos y los funcionarios han intercambiado saludos, marchan juntos a la plaza donde los visitantes son recibidos

⁸⁰Con mayor precisión, para la fiesta del Señor de Tila llegaban a San Andrés, Santa María Magdalena y Santa Marta; para la fiesta de San Andrés, las mismas dos santas; para la fiesta de la Virgen de la Inmaculada Concepción, Santiago de Santiago; para la fiesta de la Virgen de Guadalupe, San Antonio de Santiago. Mientras en las tres primeras fiestas el santo anfitrión era San Andrés, en la última era San Nicolás (Ochiai 1985: 70).

⁸¹ Esta es la parte del mito que nos interesa: “Después que Miguel [hermano menor de San Andrés] se fue, hubo dos hermanas menores del apóstol [San Andrés], Santa María Magdalena y Santa Marta. Cuando la casa del apóstol estaba casi terminada, las hermanas fueron a ver su terreno; fueron a ver el lugar para vivir. No estoy seguro si estuvieron ausentes por ocho días o algo así. Las hermanas no regresaron hasta que la casa del apóstol estaba terminada. La casa estaba bien hecha. Celebraron una fiesta y visitáronse entre sí. La hermana vino cargando en su espalda limas, naranjas y cañas de azúcar. Las trajo para dárselas a su hermano mayor y las presentó ante él. Una vez hecha la casa, se hizo una fiesta. “¿Dónde has estado?” preguntó el apóstol. La hermana respondió, “fui a ver dónde vivir”. “Ah, ya veo” dijo el apóstol. No hubo más que decir pues la hermana se quedó ahí. Es así que hoy en día se encuentran los poblados de Magdalenas y Santa Marta. Sus casas están tan próximas que es posible verse de uno al otro lado. Hace mucho tiempo ellos hicieron las cosas de esa manera. Ahí celebraron fiestas y vivieron. El apóstol ha estado viviendo aquí. Se han visitado entre sí en ocasión de las fiestas. En la fiesta del apóstol lo visita Nuestra Madre y en el día de la fiesta de Nuestra Madre el apóstol va a verla. Se visitan uno al otro, mutua y equitativamente. Son hermano y hermana. El apóstol es mayor y Nuestra Madre es más joven. He escuchado que estas cosas sucedieron hace mucho tiempo” (Ochiai 1985: 57).

con fuegos artificiales. Pasan al interior de la iglesia, lugar donde los santos reciben candelas, rezos y la contribución de los devotos. Luego de una noche en la iglesia los santos se van. Los fuegos artificiales hacen vibrar de nuevo el aire de la plaza. Los santos y sus escoltas regresan al mismo lugar de reunión del día anterior para despedirse. Cada uno de los santos visitantes es colocado cuidadosamente en una caja para que regrese a su pueblo, sobre la espalda de los mayordomos” (Ochiai 1985: 72).

En cambio, “San Andrés visita cinco veces al año las comunidades vecinas que lo invitan a sus fiestas principales: la fiesta del Cuarto Viernes dedicada al Señor de Tila en Magdalena, las fiestas de los santos patronos de Magdalena, Santiago y Santa Marta (todas las cuales tienen lugar en julio) y la fiesta de enero, en honor de San Sebastián, que se lleva a cabo en Santiago” (*Ibídem*). En esta última fiesta el santo de San Andrés que visita Santiago es, por reciprocidad, San Nicolás y no San Andrés (*Ibídem*: 71). Antes de la visita los anfitriones envían una carta de invitación a los pueblos involucrados en el intercambio.⁸² De aquí en adelante haremos, utilizando muchas veces las palabras de Ochiai, una amplia descripción de lo que pasaba “típicamente” durante las visitas de los santos de San Andrés a las comunidades involucradas en el intercambio.

⁸² Un ejemplo de una carta de invitación, en este caso de San Andrés a Magdalena del año 1961, puede verse en Ochiai 1985: 72-73.

La visita entera dura 3 días y los que la organizan y guían son los mismos alféreces que luego fungirán como anfitriones de las fiestas visitadas por los santos de esos pueblos (Ochiai 1985: 102).⁸³

El primer día se llama *chuknichim* (antevíspera). Por la tarde de este día llegan a la casa del alférez, ubicada en la cabecera municipal, las personas que los acompañarán en la visita, ósea, los consejeros rituales, coheteros, músicos, ayudantes y sus esposas (*Ibídem*). Aproximadamente a las seis de la tarde el alférez se pone la ropa ceremonial constituida por una túnica negra sin cinturón y un *kaxlanpok'* ("pañuelo castellano") en su cabeza (*Ibídem*). Por la noche, se realiza la ceremonia llamada *xk'opoj 7 ach'el* ("hablar sobre el lodo") durante la cual el alférez pide al *kavilto* o síndico y a los regidores que llegan a su casa⁸⁴ que acompañen a la imagen de San Andrés en la visita (Ochiai 1985: 103). Mientras tanto, a las nueve de la noche llegan a la puerta de la iglesia tres músicos *larinero* (*Ibídem*). Éstos rezan y luego se ponen a tocar hasta cuando llegan algunos coheteros desde la casa del alférez (*Ibídem*). Los recién llegados rezan y luego se ponen a quemar cohetes y a hacer explotar *kamaro* (bomba; cámara) (*Ibídem*). Finalizado todo lo anterior, los dos grupos intercambian saludos y aguardiente y juntos se dirigen a casa del alférez (*Ibídem*). Los músicos cenan y duermen ahí (*Ibídem*).

El segundo día, *vixperex*, empieza a las tres de la mañana con la ceremonia *sventa nompre* ("acerca del nombre") (*Ibídem*). Ésta se realiza frente a la puerta de la iglesia por parte de los coheteros y los músicos *larinero* (*Ibídem*). Mientras los primeros

⁸³ Por ejemplo, "el alférez de la Virgen de la Inmaculada Concepción escolta la imagen menor de San Andrés a la fiesta patronal de Santiago, ya que Santiago envía en reciprocidad su santo patrono a la fiesta andresera de la Inmaculada" Concepción (Ochiai 1985: 102).

⁸⁴ Si los alféreces son dos esta ceremonia se repite en ambas casas (Ochiai 1985: 103).

disparan tres *kamaro* y tres cohetes, los segundos acompañan sus acciones tocando (*Ibídem*). Poco después llegan algunos mayordomos con sus esposas, y a las cuatro y media de la tarde, danzantes rojos que empiezan a bailar siguiendo la música que tocan sus propios tamboreros y flautista (*Ibídem*). Los fiscales y sacristanes sacan la imagen menor de San Andrés de su lugar acostumbrado y la colocan en una caja de madera y junto a ésta se coloca la cruz de San Andrés (en forma de X), que lleva plumas de pavo real y que se llama *svara* (“su vara”) (*Ibídem*).

En palabras de Ochiai la ceremonia sigue así: “Se cubre toda la caja con una tela, se envuelve en un gran petate y se amarra con un lazo; encima se coloca un mecapal (*pek'*). Una vez que San Andrés está listo para el viaje, los mayordomos rodean la caja con incensarios en las manos y rezan. Sus esposas rezan después. Mientras tanto, los fiscales y sacristanes amarran los estandartes al asta de las banderas. También se empacan un terciopelo escarlata para el palio y la cruz procesional, *krus tak'in* (“cruz de metal”). A las cinco de la mañana, los alfereces llegan a la iglesia tocando una sonaja, precedidos por los músicos *larinero* y los coheteros. Luego de un breve rezo en la puerta, entran a la nave y reciben los estandartes de los fiscales y sacristanes (...). Los que se preparan a partir llevan cobijas y comidas para el viaje, que durará dos días. A eso de las cinco y media tañen las campanas de la iglesia y la imagen de San Andrés sale de su hogar sobre la espalda de un mayordomo a través de la obscura plaza. Los danzantes rojos guían la procesión y se queman cohetes anunciando la salida del grupo. Entre cuatro mayordomos cargan sobre sus hombros los brazos del palio, otro lleva una gran red llena de juncia y uno más porta el palio mismo. El mayordomo mayor de la Inmaculada Concepción carga la cruz de metal. A cada lado

de la caja van los grandes mayordomos. El gran mayordomo menor está a cargo de la imagen viajera y desde el lado izquierdo de la caja la va cuidando con mucha atención. La procesión se detiene una vez en la cruz de *solesom pantela* (“la remoción del estandarte”) (...) a la salida norte de la cabecera, adonde ya han llegado la esposa del alférez, los consejeros rituales, ayudantes, músicos de *vob* y sus esposas. Además de los mayordomos, van llegando los miembros del Ayuntamiento Regional con sus esposas; los *baxtonetik* (...) llevan los bastones de mando. En el *solesom pantela* forman grupos separados los encargados de la iglesia, el alférez y los suyos, los danzantes rojos y los “servidores por un año” y entre ellos no se intercambian los saludos formales, aunque puedan dirigirse algunas palabras al pasar (...). Se coloca la caja frente a la cruz, sobre un petate bajo el cual se ha regado abundante juncia. El alférez con el estandarte se para frente a la caja. Los consejeros rituales y los ayudantes ofrecen chicha y aguardiente a todos los funcionarios. Los danzantes se alinean cerca de la caja, se quitan el traje rojo y lo envuelven en el “pañuelo castellano” (*kaxlanpok*) que acaban de quitarse de la cabeza. Aquí se inicia entre los funcionarios el intercambio formal de aguardiente. Los grandes mayordomos ofrecen al gran alcalde una botella diciendo *chi7in jbatik jch'ultotik* (“vamos a escoltar juntos a Nuestro Padre Sagrado”). Los mayordomos también ofrecen bebida a los músicos *larinero* y a los danzantes rojos. Mientras tanto, los fiscales y los sacristanes quitan los estandartes de las astas y los envuelven en un “pañuelo castellano” blanco. Los músicos de *vob* continúan tocando arpa y guitarra y los coheteros encienden de vez en cuando *kamaro* y lanzan cohetes. Al amanecer, los fiscales ayudan a un mayordomo a colocarse la caja en el hombro. Cada quien toma su propio equipaje y todo el grupo parte hacia su

destino. Los coheteros proceden la procesión, seguidos por los músicos *larinero* que tocan el tambor y la flauta continuamente; la caja va rodeada de mayordomos y sus esposas con incensarios en las manos, los alféreces continúan agitando las sonajas y los consejeros rituales y ayudantes van juntos. Al final del grupo marchan los funcionarios del Ayuntamiento Regional y los danzantes (...). Al caminar van platicando y comentando sobre sucesos cotidianos. El cargador de la pesada caja es reemplazado más o menos cada kilómetro (...)" (Ochiai 1985: 103-106).

Si hay paradas⁸⁵ los mayordomos antes riegan juncia y luego extienden encima de ésta un petate para colocar la caja (Ochiai 1985: 106). Una vez colocada la caja en el suelo, los fiscales y sacristanes rezan delante de ésta, y luego, las esposas de los mayordomos se sientan en el suelo rodeándola con los incensarios (Ochiai 1985: 106-108). Mientras tanto, los danzantes se alinean frente a la caja y se ponen el traje rojo y el "pañuelo castellano" (Ochiai 1985: 108).

Llegados al lugar donde se reúnen con la comunidad anfitriona, ponen la caja del santo sobre un petate colocado sobre un manto de juncia recién regada. Entonces, los fiscales y sacristanes se arrodillan ante ella y rezan (*Ibídem*). Luego, como describe Ochiai: "desamarran el lazo y abren los paquetes de los estandartes, las cruces —que se colocan en la punta de las astas de éstos — y la cruz procesional. Se extiende el terciopelo escarlata del palio y se amarra a los cuatro palos. También los estandartes se amarran a sus astas, en la punta de las cuales se colocan cuidadosamente cruces pequeñas, con sus brazos paralelos a la tierra (...). A los alféreces se les dan los

⁸⁵ Si el lugar se encuentra a más de una hora, como por ejemplo Magdalenas, se hace una parada (Ochiai 1985: 106). En cambio, en el caso del viaje a Santa Marta, que dura como dos horas, se realizan dos paradas (una en la puerta de la iglesia de Magdalenas, lugar en el cual el grupo que acompaña la estatua de esta santa se une al grupo andresero para hacer el viaje juntos) (Ochiai 1985: 108).

estandartes, y mientras que los fiscales y sacristanes sostienen en sus manos las astas, los primeros las toman con “pañuelos castellanos”. Las andas se colocan en el petate sobre el cual descansa la caja de San Andrés; el palio ha sido ya extendido sobre la caja. Con mucho cuidado los fiscales sacan la imagen y la sostienen, mientras los mayordomos hacen a un lado la caja y colocan la imagen sobre las andas poniendo en sus manos una cruz en forma de San Andrés con las plumas de pavo real. Finalmente, uno de los fiscales amarra con su largo cinturón andresero la base de la imagen a las andas. Los mayordomos y sus esposas rodean la imagen y rezan” (*Ibídem*).

Durante todo este tiempo, desde su llegada al lugar, los músicos de *vob* han estado tocando la guitarra y el arpa (*Ibídem*). Mientras tanto los danzantes, después de un rezo frente al santo, se visten con su traje y teniendo en sus manos machetes de madera empiezan a bailar (*Ibídem*). Lo que no tienen ninguna acción ritual que cumplir, como por ejemplo los miembros del Ayuntamiento Regional, van a comprar algo para desayunar (*Ibídem*).

Poco después la campana de la iglesia anuncia la llegada del santo anfitrión que se presenta en el lugar de reunión con su escolta y acompañado por la música animada de una banda. En Magdalenas su santo es acompañado por los *maxetik* (“monos”),⁸⁶ que emiten sonidos extraños y corren al frente de la procesión (Ochiai 1985: 108). En Santa Marta, todos los santos visitantes son recibidos por la imagen de la patrona, mientras que en Magdalenas, Santa María Magdalena y Santa Marta reciben juntas a San Andrés (Ochiai 1985: 108-109). En Santiago, el santo patrono da una sola bienvenida a San Andrés y Santa Marta (Ochiai 1985: 109).

⁸⁶ Éstos llegan de la cercana colonia chamula de Belisario Domínguez (Ochiai 1985: 108).

Cuando los santos se encuentran, a la señal de un funcionario,⁸⁷ se hace por tres veces lo que Ochiai llama reverencia: “todos los mayordomos, visitantes y anfitriones, se arrodillan tres veces, persignándose y avanzando un paso hacia adelante cada vez” (Ochiai 1985: 85). Después de esta triple reverencia “los santos se alinean de frente y los funcionarios intercambian saludos y aguardiente con los anfitriones de su misma posición (...)” (Ochiai 1985: 109). Se disparan los cohetes y, si hay, *kamaro*.⁸⁸ Al acabar los saludos,⁸⁹ como describe Ochiai: “el santo anfitrión conduce a sus visitantes a la iglesia (...). La procesión es encabezada por los jinetes locales [si hay], los danzantes rojos de San Andrés y los músicos *larinero* de cada comunidad, seguidos por los alféreces con los estandartes, las cajas vacías, los santos visitantes, los mayordomos y sus esposas rodeando a su santo respectivo, los funcionarios del Ayuntamiento Regional y por último la banda de música (...). Cuando la procesión entra en la plaza, abarrotada de gente, las campanas de la iglesia empiezan a tañir sin cesar. La comitiva da tres vueltas alrededor de las cruces frente a la iglesia en sentido contrario al reloj. Después de la segunda vuelta se detiene y se queman varios *kastiyo* y *totvakax*⁹⁰” (Ochiai 1985: 109). En San Andrés, Magdalenas, Santa Marta y Santiago los santos, según Ochiai (*Ibídem*), se disponen tanto en la plaza como en los lugares de reunión siempre de la misma manera, es decir, siguiendo el principio Mayor/Masculino/Derecho:Menor/Femenino/Izquierdo.

Luego, la ceremonia sigue así:

⁸⁷ El fiscal en San Andrés (Ochiai 1985: 85).

⁸⁸ En Santiago y Santa Marta también hay jinetes locales que corren de un lado al otro frente a los santos (Ochiai 1985: 109).

⁸⁹ Aproximadamente esta parte dura una hora (*Ibídem*).

⁹⁰ Estos fuegos pirotécnicos son, en estos casos, hechos por andreseros (Ochiai 1985: 109).

“Temprano por la tarde se invita a las casas de los alféreces anfitriones a los estandartes (equivalentes a los santos), a los funcionarios y alféreces visitantes. Los estandartes se colocan sobre el altar y los alféreces anfitriones les rezan. A los funcionarios se les obsequia con chicha y aguardiente” (*Ibídem*).

Mientras tanto, los encargados de los santos visitantes los limpian del polvo del camino y los arreglan para que luzcan bien.⁹¹ Una vez cerrada la iglesia a las siete de la noche, los participantes del intercambio disfrutan de la fiesta: se queman los fuegos artificiales, se bebe y se charla (Ochia 1985: 113) Los visitantes⁹² son hospedados para dormir en casas diferentes que les asignan los funcionarios anfitriones (*Ibídem*).

El tercer día, *muk'ta k'in*, empieza a las cuatro de la mañana cuando la banda musical comienza a tocar, despertando así a la gente (*Ibídem*). Los fiscales, sacristanes y mayordomos andreseros llegan muy temprano a la iglesia para arreglar la imagen y preparar el viaje de regreso (*Ibídem*). Otros funcionarios llegan con sus esposas para rezar por problemas particulares (*Ibídem*). El sacerdote católico del lugar (si hay) celebra la misa temprano por la mañana.⁹³ En este día ya hay menos gente y menos puestos de vendedores en el pueblo de la fiesta (*Ibídem*). Por las once los santos salen

⁹¹ Como cuenta Ochiai: “alrededor de las cinco, el gran mayordomo menor de San Andrés entra a la iglesia con una silla y parado sobre ella arregla al santo. Primero le limpia cuidadosamente el polvo de la cara y las manos con un “pañuelo castellano” blanco y limpio. Luego le quita la aureola y la limpia con la tela. Uno a uno le quita los tres espejos que cuelgan de su cuello y les sacude el polvo. Después retira las tres capas blancas del hombro y las dobla. Todos estos artículos son puestos en una tabla sobre las andas. A continuación se quitan del cuello de la imagen seis rosarios de monedas y se limpian uno a uno, con la tela blanca. La *me7itz'inal muk' ta martoma* (esposa del gran mayordomo menor), sentada en el suelo cerca de la imagen, los recibe uno a uno, los sahúma con incienso, los enrolla y los coloca en la tabla, envueltos en otra tela blanca. Su esposo le entrega las capas ya dobladas. Ella las inciensa y se las devuelve para que las coloque de nuevo en el hombro del santo. Se le pone la aureola; también se inciensan los espejos y se ponen en otra tela blanca. Los espejos y los rosarios son envueltos por separado y los dos paquetes se colocan en el morral del gran mayordomo menor. Todo el proceso se efectúa en silencio. Los pequeños mayordomos y sus esposas observan la habilidad y el cuidado del gran mayordomo menor y su mujer” (Ochia 1985: 109-113).

⁹² Mayordomos, alféreces, danzantes rojos, consejeros rituales, ayudantes y sus esposas (Ochiai 1985: 113).

⁹³ En San Andrés el cura local que allí reside celebraba la misa a las 7 de la mañana (Ochiai 1985: 113).

de la iglesia en procesión acompañados por el repique de las campanas (*Ibídem*). Dadas dos vueltas a la plaza se queman algunos juegos artificiales; dada otra vuelta, la procesión se dirige al mismo lugar de reunión del día en que llegaron los santos visitantes (*Ibídem*). Ahí, colocado el santo anfitrión enfrente de los santos visitantes, éstos se despiden repitiendo reverencias similares a las de la llegada (*Ibídem*).⁹⁴ De nuevo, los funcionarios de ambos grupos intercambian saludos y bebidas con su respectiva contraparte (*Ibídem*). Al mismo tiempo, los danzantes rojos, ya que no tienen contraparte, beben aguardiente entre ellos (*Ibídem*). En el lugar de reunión hay muchos espectadores locales y una banda que toca (*Ibídem*). Al terminar el momento de la despedida, el santo anfitrión y su escolta regresan a la iglesia (*Ibídem*). Entonces, los mayordomos del santo visitante, después de un rezo, lo empacan en su caja (*Ibídem*). Se recogen y doblan el terciopelo del palio y los estandartes (*Ibídem*). Los danzantes se quitan su traje mientras los coheteros continúan lanzando esporádicos cohetes. Por su parte, los músicos de *vob* continúan tocando el arpa y la guitarra al ritmo de la sonaja del alférez (*Ibídem*). Una vez acabados los preparativos para la salida los funcionarios, antes de irse, se alinean mirando la iglesia y hacen un rezo (*Ibídem*).

Durante el regreso pueden o no hacer paradas⁹⁵ y la velocidad depende del grado de ebriedad de sus componentes (*Ibídem*). Mientras los coheteros disparan cohetes y el *kamaro* en algunas curvas pronunciadas y en las cruces al lado del camino, anunciando así el regreso al pueblo del grupo, los músicos *larinero* tocan el tambor y la

⁹⁴ En “Magdalenas y Santiago, San Andrés es despedido por el santo anfitrión y por otras visitas que permanecen por más tiempo en la comunidad anfitriona” (Ochia 1985: 113).

⁹⁵ Por ejemplo, si el grupo que salió de San Andrés regresa de Santa Marta realiza una parada en Magdalenas para almorzar (Ochia 1985: 113-114). Si regresa de Magdalenas, descansa un rato en un riachuelo llamado *Bik'it tabil7uk'um* (Ochia 1985: 114). Finalmente, si regresa de Santiago se detiene cerca de un arroyo (*Ibídem*). Si el día está lluvioso no paran en ningún lado ya que quieren llegar a San Andrés lo antes posible (*Ibídem*).

flauta durante todo el trayecto (Ochiai 1985: 114). La procesión regresa ya de manera más dispersa y, si no llueve, se detiene en la cruz donde se reunieron San Andrés y el santo visitante de la comunidad de la cual vuelven (*Ibídem*).⁹⁶

Una vez llegados al punto de reunión establecido se saca la imagen de la caja y se coloca en las andas bajo el palio. Los diversos participantes con alguna función se preparan: el alférez sostiene de nuevo el estandarte mientras los danzantes se ponen su traje para bailar (*Ibídem*). Los consejeros rituales ofrecen aguardiente a los funcionarios (*Ibídem*). Luego llegan a este punto los miembros del Ayuntamiento Regional, quienes se quedaron en el pueblo, para saludar a sus compañeros (*Ibídem*). Al llegar éstos, esperan un rato y luego forman una procesión, esta vez más formal para dirigirse a la iglesia (*Ibídem*).

Ochiai cuenta con estas palabras los actos finales de esta ceremonia: “Cuando el grupo ya está cerca de la plaza vacía, repican las campanas de la iglesia. Las andas se ponen en medio de la nave y el santo recibe los rezos de los mayordomos y sus esposas. Los alféreces devuelven los estandartes a los fiscales y sacristanes y la imagen es colocada en su lugar habitual. Los estandartes se retiran de las astas, se doblan y guardan en un cuarto del edificio anexo a la iglesia. El terciopelo del palio se dobla también y se pone debajo de las andas. La música de los *larinero* y de los *vob* se mezcla con las sonajas de los alféreces, haciendo eco dentro de la iglesia. Afuera,

⁹⁶ Por ejemplo, “el Cuarto Viernes, en su viaje de regreso de Magdalenas, San Andrés se detiene en el *nupolajeval sventa sk'in jtetik tila* (“lugar de encuentro en ocasión de la fiesta de Nuestro Padre Señor de Tila” (...)) a donde llegará Santa María Magdalena una semana más tarde a visitar la fiesta andresera del Quinto Viernes. Después de haber visitado a Santa Marta y Santa María Magdalena para sus respectivas fiestas patronales la imagen de San Andrés descansa en el *nupolajeval sventa sk'in jtetik sanantrex* (“lugar de encuentro en ocasión de la fiesta de Nuestro Padre San Andrés” (...)) donde se reunirá en su fiesta de noviembre con Santa María Magdalena y Santa Marta. Y cuando San Andrés regresa de la fiesta en honor de Santiago, se detiene en el *nupolajeval jme7tik konsapsyon* (“lugar de encuentro en ocasión de la fiesta de la virgen de la Inmaculada Concepción” (...)) donde da la bienvenida a Santiago en la fiesta dedicada a dicha virgen” (Ochiai 1985: 114).

cerca de la puerta, bailan los danzantes. Los miembros del Ayuntamiento Regional se van de regreso a sus hogares tras un breve rezo. Algunos de los funcionarios irán a casa del alférez a tomar otra copa. Cuando todo termina son casi las cuatro de la tarde. Los músicos *larinero* y los de *vob*, los consejeros rituales, y los coheteros cenan en casa del alférez, y regresan al hogar el mismo día o hasta el día siguiente” (Ochiai 1985: 114).

Como ya he anticipado, Ochiai (1985: 119) integró la información sobre esta costumbre que recopiló en San Andrés, Santiago, Magdalenas y Santa Marta, con la que reunió en otras comunidades (San Bartolomé Plátanos, Zinacantan, Ixtapa, Bochil, Salinas, Rayón y Chicoasén) y con la información dadas por otros etnógrafos. Todos estos datos⁹⁷ lo llevaron a diversas conclusiones, de las cuales, son tres las principales:

- 1) que principalmente estas visitas se desarrollaban “dentro de una zona simbiótica desde el punto de vista socioecológico la cual es conectada normalmente por un río u otra vía de comunicación” (Ochia 1985: 175);
- 2) que su “presencia o ausencia (...) entre comunidades localizadas en la misma zona socioecológica indica el grado de independencia e interdependencia socioeconómica, política y religiosa de y entre las comunidades, así como su actual situación diplomática” (*Ibidem*);

⁹⁷ Por ejemplo, una confirmación de su teoría de que estos intercambios simbolizaban la integración económica de dos comunidades que se encuentran en zonas ambientales diferentes, es dada por el intercambio de calabazas que se realizaba en ocasión de la visita de los santos entre los pueblos de San Bartolomé de los Platanos y Santiago (Ochia 1985: 129). En efecto, cuando San Bartolomé pagaba una visita a Santiago, la escolta traía para los anfitriones *ch'um* (Cucurbita moschata), calabaza de tierra baja, y cuando Santiago iba a San Bartolomé, la delegación llevaba *tz'ol* (Cucurbita pepo), calabaza de tierra alta (*Ibidem*).

3) que la intensidad del intercambio de santos reflejaba “las relaciones diádicas contemporáneas entre las comunidades participantes” (*Ibídem*).⁹⁸

Además, propone la existencia de tres posibles tipos de intercambio:

“Intercambio balanceado: esta relación es mutua y equitativa. Por ejemplo, la comunidad A envía la imagen de su santo patrón dos veces al año a la comunidad B y viceversa.

Intercambio desbalanceado bilateral: ésta es una relación dispar. La comunidad A, por ejemplo, envía la imagen de su santo patrón dos veces al año a la comunidad B, recibiendo en cambio la visita del santo patrón de esta última sólo una vez al año.

Visita unilateral: la comunidad A envía la imagen de su santo patrón a la comunidad B, pero no a la inversa” (Ochiai 1985: 125).

Cada tipo indicaba la clase de relación existente entre las dos comunidades involucradas:

“El intercambio balanceado muestra una relación de igualdad, mientras que el intercambio desbalanceado bilateral, y particularmente la visita unilateral, indican la típica relación que se observa entre una comunidad reconocida, a nivel religioso y socioeconómico, y una comunidad inferior” (Ochiai 1985: 125).

Ochiai también hace consideraciones interesantes sobre el significado de los santos y sobre el modelo espacial que tienen los encargados de los intercambios en San Andrés. Tales consideraciones son:

⁹⁸ Por ejemplo, mientras que “entre las pequeñas comunidades indígenas el intercambio es con frecuencia mutuo y balanceado; entre las colonias y los pueblos grandes, en cambio, la visita de los santos tiende a ser desigual y unilateral, es decir, de las colonias hacia los pueblos. Supuestamente, esto se debe a la dependencia jerárquica de las colonias respecto de los pueblos, que son los centros regionales económica y administrativamente” (Ochiai 1985: 175).

- a) los santos visitantes “son la expresión más concreta de la idea de rendir homenaje a estos personajes del santoral católico que, dependiendo de su sexo, son epifanías del binomio Sol/Cristo, Luna/Virgen Maria” (Ochiai 1985: 37);
- b) “los santos visitantes (...) representan el aspecto ordenado del cosmos tzotzil” (*Ibídem*: 174);
- c) “el modelo espacial tzotzil, que es un quincunce, se visualiza en las conductas jerarquizadas de los oficiales en las escenas del intercambio de santos ordenados por una serie de oposiciones horizontales, Mayor: Menor:: Masculino:Femenino:: Derecho: Izquierdo:: Este:Oeste” (*Ibídem*: 175).

Otras informaciones que nos interesan del trabajo de Ochiai son las que se refieren a las motivaciones que producen los cambios en esta costumbre, su inicio y su abandono. Respecto a estos últimos Ochiai (1985: 139) documenta tanto casos de suspensión temporánea⁹⁹ como casos de suspensión permanente.

Entre las causas documentadas por el autor que provocarían el abandono de esta costumbre destacan:

- 1) la oposición a la misma por parte de diferentes componentes de la iglesia (sacerdotes, catequistas, Acción Católica);
- 2) la conversión de una de las dos comunidades a otra religión (por ejemplo el protestantesimo);

⁹⁹ Por ejemplo, en 1980 la imagen de Santa Marta, de la localidad del mismo nombre, no visitó la fiesta de Santiago debido a que había una reunión municipal el 24 de julio, víspera del día de Santiago, en San Pedro Chenalhó, al cual pertenece administrativamente Santa Marta (Ochiai 1985: 139). Aún si avisaron de esto anticipadamente a los santiagueños la consecuencia fue que aquel año no llevaron su santo al pueblo de Santa Marta el día que les tocaba ir (*Ibídem*). Finalmente, las dos localidades acordaron que la suspensión de la visita duraría sólo ese año (*Ibídem*).

- 3) la apertura de nuevas carreteras;¹⁰⁰
- 4) el mayor involucramiento de las comunidades en la economía mercantil;¹⁰¹
- 5) el contraste entre las comunidades involucradas por motivaciones económicas;¹⁰²
- 6) las disputas por cuestiones de confines entre las comunidades involucradas;¹⁰³
- 7) el robo de objetos del santo visitante;¹⁰⁴
- 8) la riña entre los participante;
- 9) los gastos excesivos¹⁰⁵ en su realización.

¹⁰⁰ Por ejemplo, la construcción de las carreteras después de 1965 en el extremo noroeste de Los Altos han provocado el abandono de esta costumbre por muchos pueblos, ya que la gente que antes acostumbraba acompañar al santo caminando todo el trayecto hacia los otros pueblos, ahora prefiere viajar en autobús o en camión (Ochiai 1985: 169). Entonces, ya es difícil encontrar voluntarios dispuestos a caminar llevando la imagen a mecapan (*Ibidem*). En cambio, en otros casos, como el de Zinacantan, la apertura de la carretera panamericana favoreció el desarrollo del intercambio (*Ibidem*).

¹⁰¹ Por ejemplo, esto pasó en muchas comunidades de tierra templada que ya producen para el mercado nacional e internacional productos tales como el café y la caña de azúcar además de tener ganado (Ochiai 1985: 176). Esta mayor dependencia del mecanismo de mercado provocó, según el autor, una progresiva aceptación de una visión que ve en esta costumbre, como en otras, un gasto improductivo (*Ibidem*).

¹⁰² Por ejemplo, en octubre de 1978 hubo el riesgo que no hubiera el intercambio entre San Andrés y Magdalenas ya que la prohibición de la venta de bebidas alcohólicas los domingos en la cabecera afectaba, no sólo a los ladinos propietarios de cantinas (objetivos de la disposición), sino también a los vendedores de chicha (*Yakilo7*) que en su mayoría eran de Magdalenas (Ochiai 1985: 139-140). Así, los magdaleneros empezaron a decir que Santa María Magdalena, su patrona, se había enojado por esta decisión de los andreseros y que podría no asistir a la próxima fiesta de San Andrés (Ochiai 1985: 140). Fue sólo porque después se les permitió a los vendedores magdaleneros de chicha que continuaran vendiéndola que el intercambio continuó (*Ibidem*).

¹⁰³ Por ejemplo, esto pasó entre 1973 y 1976 o 1977 entre Magdalenas y Santa Marta. Como cuenta Ochiai (1985: 140-141): “a consecuencia de esta disputa, en 1973 la gente de Magdalenas decidió no invitar a su fiesta a Santa Marta. Sin embargo, los marteños enviaron a su patrona considerando que ella no tenía la culpa y no había razón para quedarse en el pueblo. El ambiente de la fiesta estuvo tenso, la gente de Magdalenas no se emborrachó, lo cual es muy extraño en tales ocasiones. Únicamente estuvieron presentes los funcionarios de Santa Marta y no la acostumbrada multitud amistosa. Santa Marta, por su parte, envió a Magdalenas la invitación oficial para su próxima fiesta, pero los magdaleneros no aceptaron, ante lo cual los marteños procedieron a expandir la *kompanya*. Así, invitaron a asistir a su fiesta a Santiago y a la Virgen de la Caridad de un rancho ladino cercano habitado por chamulas, además de San Andrés (...)”. Estas últimas comunidades se solidarizaron con Santa Marta en contra de Magdalenas (Turok, 1971:16 citado en Ochiai 1985: 140). Sólo cuando hubo una resolución del pleito el intercambio se reanudó. Sin embargo, Santa Marta siguió invitando a las comunidades que la apoyaron (Ochiai 1985: 141).

¹⁰⁴ Por ejemplo, al robo que sufrieron Santa Marta y Santa María Magdalena de sus rosarios y sus blusas ricamente brocadas durante su visita a la fiesta de Santiago se debió el abandono definitivo de los magdaleneros y temporáneo de los marteños de esta costumbre (Ochiai 1985: 141).

¹⁰⁵ Por ejemplo, cuando Ochiai hizo una breve visita a San Andrés en agosto de 1985 le dijeron que ya no se realizaba el intercambio que había documentado principalmente por esta razón (Ochiai 1985: 178).

Con referencia a la primera causa él menciona como motivaciones proporcionadas por los diferentes componentes de la iglesia para la oposición a esta costumbre: a) falta de control por parte de éstos sobre la contribución que recibe la imagen durante los intercambios;¹⁰⁶ b) el abuso de alcohol por parte de los participantes en las ceremonias.¹⁰⁷

De todos estos puntos tres son los que resultan más interesantes como material de comparación para la tesis, el primero, el octavo y el noveno.

Respecto al primer punto resulta muy interesante para nosotros el hecho de que, según Ochiai, la influencia, en particular, de la Acción Católica¹⁰⁸ y de los catequistas¹⁰⁹, llevó al cambio de la costumbre en dirección de la que ellos mismos llaman peregrinación (Ochiai 1985: 174). En efecto, éstos impulsaban que las mismas visitas fueran realizadas por grupos de “peregrinos” que en lugar de llevar la estatua del santo llevaran banderas o estandartes de sus pueblos de origen (Ochiai 1985: 139).¹¹⁰

¹⁰⁶ Por ejemplo, véase el caso del intercambio abolido alrededor de 1976 entre Jilotol y las prósperas colonias andreseras de Las Maravillas y Laurel (Ochiai 1985: 130). Otro caso es el abandono de esta costumbre en Chicoasén, que si bien el cura argumentó como un contraste a la existencia de una “excesiva comercialización” del Señor del Pozo, en el sentido que había una venta no controlada de fotografías, rosarios y recuerdos del mismo, en realidad, fue más por la falta de control sobre las contribuciones de los devotos (Ochiai 1985: 138).

¹⁰⁷ Por ejemplo, véase el caso del abandono alrededor de 1976 del intercambio entre algunas colonias andreseras, tales como Naranjo, Monte Grande, Isbuntic y el Nopal (Ochiai 1985: 127). Otro ejemplo es el caso de la desaparición en 1979 del intercambio entre San Bartolomé de los Platanos y Santiago (Ochiai 1985: 129).

¹⁰⁸ La Acción Católica, que trabajaba en 1964 en los pueblos zoque-ladinos bajo la jurisdicción de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, estaba constituida por jóvenes organizados por los curas locales. Ambos estaban en contra de muchas costumbres tradicionales (Ochiai 1985: 174).

¹⁰⁹ Sobre los catequistas que actuaban en San Andrés a partir de la década de los setentas él dice: “Estos son hombres jóvenes — menores de treinta años — alfabetas, cuya educación llega al menos hasta el sexto año de primaria. Muchos de ellos vivieron antes en el albergue de la parroquia, para poder estudiar. Aquí no se les permite vestir el traje tradicional y además se les proporciona adoctrinamiento cristiano. Los que siguen con más devoción éste son seleccionados para tomar un curso de catecismo que dura varios meses antes de empezar sus actividades como catequistas en los parajes. Aquí, en sus capillas, cada noche ellos dirigen el rosario. También, muchos de ellos van en contra de la tradición, denuncian el consumo excesivo de licor y de cohetes, desconocen a los mayordomos y alféreces, y promueven la lectura de la Biblia” (Ochiai 1985: 173).

¹¹⁰ Por ejemplo, ver el caso de Jilotol (Ochiai 1985: 130) que se remonta alrededor de 1976.

En algunos casos incluso estos peregrinos eran acompañados por la música de flauta y tambor¹¹¹ de la misma forma que ocurría en la costumbre que sustituían (*Ibídem*: 174).

El principal ejemplo que él presenta de este último caso es el de Chicoasén en el cual los intercambios fueron substituidos por peregrinaciones a mediados de la década de los sesentas (Ochia 1985: 138). Por otro comentario del mismo autor, luego parece que éstas se difundieron más, tanto que él habla de la realización en sus tiempos de una peregrinación regular para venerar al Señor del Pozo de Chicoasén por parte de “algunos promeseros de San Andrés” (Ochiai 1985: 137).¹¹²

Con respecto al octavo punto, éste resulta interesante ya que presenta casos concretos de riñas que llevaron al abandono de la costumbre comparables con aquel que recopilé en campo y que mencionaré más adelante. En efecto, Ochia describe dos casos de este tipo que le fueron contados por otro antropólogo, Ulrich Kóhler.

En el primer caso él le contó cómo “se rompió el intercambio entre San Miguel Mitontic y San Pablo Chalchihuitán: “Una vez, a mediados de los cincuentas, ocurrió una riña entre los músicos de San Miguel y San Pablo durante la fiesta de San Pablo, en medio de la cual se quebró un instrumento (una flauta según recuerdo) de uno de los migueleros. Estos se fueron muy disgustados y nunca volvieron” (comunicación personal, 21 de noviembre de 1982)” (Ochiai 1985: 141).

¹¹¹ Sobre este punto Ochiai cuenta una interesante anécdota que le ocurrió durante la fiesta de la Asunción en Chicoasén el 15 de agosto de 1978. Ese día, “unos viejos músicos con indumentaria indígena que estaban sentados a un lado del camino, alejados de la multitud que se reunía en la puerta de la iglesia”, le dijeron “que se sentían fuera de lugar, agregando que no era emocionante tocar para los estandartes, pues la música que acababan de ejecutar era para los santos visitantes” (Ochia 1985: 174).

¹¹² Según Ochiai (1985: 137), este caso es tan peculiar que define su ceremonia como “un tercer tipo de ritual público inter-comunitario”. En efecto, según él, en Chicoasén hay un movimiento de santos que no es ni “una romería en donde la gente visite un lugar u objeto sagrado, ni es un intercambio de santos de carácter diplomático tal como puede observarse en San Andrés y sus alrededores” (*Ibídem*). Sin embargo, en la continuación de su libro el no explicita cuáles serían las características de este tercer tipo de ritual.

En el segundo caso, el mismo Kóhler le contó las causas del abandono del intercambio entre San Pablo Chalchihuitán y San Pedro Chenalhó:

“De nuevo fue una riña entre músicos. Además, los pedranos se disgustaron porque sus banderas no fueron llevadas inmediatamente al interior de la iglesia cuando empezó a llover. De cualquier forma, se inició una pelea generalizada entre los funcionarios de las dos comunidades (probablemente todos estaban bien borrachos) y los pedranos se fueron corriendo a casa. Un informante recordaba más tarde que ellos habían corrido para salvar sus vidas yéndose hacia el río. Luego de este incidente ocurrido alrededor del 25 de enero (aproximadamente en 1960)... los pableros aún volvieron con su santo patrón a visitar a San Pedro, pero no fueron atendidos por los funcionarios locales; ese fue el acabóse. Esto ocurrió alrededor de 1960 y cinco u ocho años más tarde el presidente (de San Pablo) del período 1965-68 trató de renovar la relación, pero San Pedro no manifestó ningún interés. Una de las razones pudo haber sido que los músicos principales eran todavía los mismos y que los de Chenalhó simplemente no quisieron volver a ver a sus contrapartes de San Pablo (comunicación personal, 21 de noviembre de 1982)” (Ochiai 1985: 141-142).

El noveno punto resulta interesante por ser el que citaron con mayor frecuencia mis informantes.

Generalmente, una de las consecuencias de abandono de la costumbre es la desaparición de los cargos asociados a ésta¹¹³ junto con sus funciones, que son asumidas por un comité de festejos que se ocupa de recolectar los fondos entre la gente del pueblo, cuando en el pasado eran los encargados los que soportaban la mayor parte de los gastos de la fiesta (Ochiai 1985: 128).

¹¹³ Por ejemplo el alférez en Soyaló (Ochiai 1985: 128).

Sin embargo, no existe sólo el abandono de esta costumbre sino también el establecimiento de nuevas relaciones de intercambio. Por ejemplo, Santiago dio inicio a una relación de visitas con San Cayetano en 1980, luego de haber perdido a San Bartolomé Plátanos el año anterior como una de sus *kompaya* (Ochiai 1985: 142).

Finalmente, Ochiai llegó a establecer áreas geográficas en las cuales estas causas de abandono habían prevalecido:

“someramente, el protestantismo ha tenido éxito en el valle de Simojovel, mientras que la Acción Católica en el área zoque que está en la jurisdicción del obispo conservador de Tuxtla Gutiérrez, en tanto que los catequistas han influido en el área densamente poblada por tzotziles” (Ochiai 1985: 139).

Sobre el origen de esta costumbre, Ochiai (1985: 147) dice que:

“Por su fuerte apariencia católica, las costumbres asociadas con los santos visitantes pudieron haberse originado en la España medieval; sin embargo, la tradición no parece haber subsistido en la España del siglo XVI (...) o en la moderna, si bien las procesiones y romerías ocurren con frecuencia y en gran escala.¹¹⁴ Partiendo de estos datos, es tentador suponer que la costumbre sea de origen prehispánico con algunas leves modificaciones y un barniz de origen europeo. No obstante, carecemos de la evidencia histórica o arqueológica decisiva que permita verificar este supuesto”.

Por su cuenta, Ochiai llegó a rastrear informaciones históricas sobre un intercambio de santos que empezó en 1668 entre Socoltenango y Comitán.¹¹⁵ Éste fue el intercambio de mayor antigüedad con el cual se cruzó.

¹¹⁴ Él basa esta idea sobre los trabajos de Christian (1972 y 1981) y Foster (1960: 209-221) y sobre la comunicación personal del 2 de mayo de 1982 de Francisco Márquez Villanueva.

¹¹⁵ La mayoría de las informaciones sobre este intercambio las encontró en la obra de Francisco Ximénez (1929-1931, 11:197, 198 citado en Ochiai 1985: 148-149). En este caso, Ochiai da como

Otros intercambios de santos interesantes que encontró narrados en documentos históricos¹¹⁶ fueron, por un lado, aquel que se realizaba entre Socoltenango, o mejor dicho, su cofradía de Nuestra Señora de la Purificación (la misma que la Virgen del Rosario) y Comitán y, por otro lado, el de Socoltenango y San Bartolomé (actualmente Venustiano Carranza). Mientras la primera costumbre empezó en 1668, interrumpiéndose algunos años antes de 1828, para luego empezar de nuevo en 1844, la segunda se estableció alrededor de la segunda década del siglo XIX, se interrumpió en 1836 y se reanudó también en 1844 (Ochiai 1985: 153). Lo interesante para nosotros del primer intercambio son las motivaciones que se expresan en los documentos en relación con el abandono de la costumbre. El abandono del intercambio entre Socoltenango y San Bartolomé¹¹⁷ se debió a cuatro razones principales: 1) el peso económico excesivo que tenían que soportar los mayordomos que recibían al santo visitante y a la delegación de encargados que lo acompañaba; 2) la carestía del año de 1836; 3) el mal estado de la iglesia, ya que no se consideraba apta para recibir al santo adecuadamente y la gente quería utilizar el dinero ahorrado para reconstruirla; 4) las conductas no apropiadas a la moral cristiana observadas en el intercambio del año anterior entre los participantes de Socoltenango (Ochiai 1985: 157).

En cambio, los que nos interesa de la segunda relación de intercambio, la de Socoltenango con Comitán, es que ésta empezó de manera repentina cuando la primera cesó (Ochiai 1985: 160). Según Ochiai (1985: 160), todo esto se debió, por un

posible explicación de la existencia del intercambio el hecho de que hablaban un mismo idioma (si bien no sabe si fuera coxoh, tzeltal o tojolabal) (Ochiai 1985: 149).

¹¹⁶ Precisamente en un documento fechado el 27 de diciembre de 1828.

¹¹⁷ El documento que habla de esto se encuentra en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHD, 1836 citado en Ochiai 1985: 153).

lado, al fervor religioso de su gente y al interés económico de su cura, y por otro, a la necesidad de este pueblo de tamaño inferior política y demográficamente, de tener vínculos diplomáticos con un pueblo grande del cual depender.

Por otro lado, Ochiai (1985: 150) ofrece informaciones del periodo colonial sobre un lugar, que además de tener intercambios, recibía la que él mismo llama una peregrinación. En efecto, la aparición de la Virgen a una indígena llamada Dominga López en este lugar por 1711 tuvo como consecuencia, primero, la construcción de una capilla en su honor y la creación de una cofradía para su cuidado, y segundo, la llegada de peregrinos de todas partes de la región hablante de tzotzil para rendir homenaje y ofrendas a esta Virgen (Ochia 1985: 151). Pero en este caso no se sabe si esta costumbre, como la del intercambio, fue extemporánea, es decir, debida a la excepcionalidad del momento, o regular (*Ibíd.*).

Finalmente, un último documento que encuentra nos interesa porque presenta datos sobre como venía tratada la estatua de la Santísima Trinidad (que es el mismo patrono de La Trinitaria) por el pueblo zoque de Teapa, que realizaba un intercambio con el pueblo zoque de Ixtacomitán por 1877. Dos cosas, en particular, son interesantes: 1) que de las dos imágenes de la Santísima Trinidad que existían en Teapa, una mayor instalada en una urna en el altar central de la iglesia y una menor en casa de un mayordomo, era ésta última la que se llevaba de intercambio (Ochiai 1985: 163); y 2) que antes de salir de Teapa el santo visitante era llevado a distintos lugares y casas de la localidad para ser venerado y recibir contribuciones, las cuales eran llevadas a Ixtacomitán por los líderes teapanecos del evento y luego entregadas al mayordomo de este lugar para que a su vez las entregara al Ayuntamiento (Ochia 1985: 164).

En conclusión, tomando en cuenta también los datos que él presenta sobre los intercambios entre otros pueblos de Mesoamérica (mayo, tarasco, zoque, mam y pokoman) llega a cinco consideraciones finales de las cuales aquí nos interesan sólo dos:

1) “la afinidad étnica no es el factor exclusivo para el inicio de la relación de intercambio de una comunidad con otra. En algunos casos la afinidad étnica seguramente es una premisa fundamental, pero en otros las imágenes de santos se intercambian entre dos comunidades con idiomas nativos diferentes o entre una comunidad indígena y un pueblo ladinizado;

2) el intercambio de santos es vulnerable al cambio. Cada comunidad escoge o descarta contrapartes del intercambio de acuerdo a sus procesos culturales, históricos, económicos o sociopolíticos” (Ochiai 1985: 199).

Finalmente, con el último texto que revisamos regresamos a Guatemala ya que para escribir su libro, *El tiempo y los Mayas del Altiplano*, Barbara Tedlock realizó su trabajo de campo en el pueblo quiché de Momostenango. Su texto se basa principalmente sobre los datos recopilados durante tres temporadas de campo efectuadas entre 1975 y 1979¹¹⁸ junto con su esposo¹¹⁹ (Tedlock 2002: 6). Durante este periodo ellos se capacitaron para ser *ajq'ij*, lo que le permitió a la autora presentar en este libro informaciones muy interesantes sobre la realización de peregrinaciones por parte de éstos y otros especialistas rituales de Momostenango y de otros pueblos cercanos. Respecto a los datos sobre estos recorridos, que Tedlock define como peregrinaciones

¹¹⁸ Primero estuvieron de junio a agosto de 1975, luego, de febrero a diciembre de 1976, y finalmente, de junio a agosto de 1979 (Tedlock 2002: 6).

¹¹⁹ También regresaron a este lugar en dos breves periodos, el invierno de 1988 y el otoño del 1989, para ver lo que había pasado con su maestro, sus informantes y sus amigos después de la fase más cruenta de la guerra civil de Guatemala (Tedlock 2002: xii).

o visitas, existe el problema, para los fines de esta tesis, de que la mayoría de las veces ella no aclara si se cumplían de forma individual o colectiva si bien el término visita parece ser el más utilizado para definir los recorridos realizados de forma individual. Sin embargo, ya que ambos recorridos se realizaban principalmente por motivaciones de tipo comunitario decidí presentarlos a mis lectores ya que serán útiles para mi argumentación final sobre el concepto de recorrido ritual.

También presentaré sus datos sobre otros tipos de recorridos a lugares sagrados particulares que me parecieron interesantes para completar la discusión final.

Primero mostraré los datos sobre los recorridos que sin duda se realizan de forma colectiva.

La primera mención de este tipo de “peregrinación” por parte de la autora se refiere a la que sale del municipio de “ascendencia y cultura momosteca de El Palmar para llegar a Momostenango” (Tedlock 2002: 18). En efecto, una vez cada 260 días, en el día 8 *B’Atz*, unos cuantos palmareños llegan a esta población para visitar los altares más poderosos de la que un tiempo fue su comunidad de origen, es decir, Momostenango (*Ibíd.*).

Luego, la autora habla de las peregrinaciones que realizan los dos *chuchqajawib’ rech tinimit*, “madres-padres del pueblo”.¹²⁰ Estos sacerdotes tiene como mayor

¹²⁰ Cuando Tedlock hizo su trabajo de campo en Momostenango vivían en este municipio aproximadamente unos trescientos sacerdotes mayas, o *chuchqajawib’*, “madres-padres”; todos seleccionados por la cuenta del tiempo para servir de por vida. Estos tenían una clara jerarquización que Tedlock (2002: 30) así describe: “En el ápice de la jerarquía se encuentran dos *chuchqajawib’ rech tinimit*, “madres-padres del pueblo”. Cuando ocurre una vacante (por una defunción) el sucesor se elige por una cuenta del tiempo celebrada por el segundo nivel de esta jerarquía, los *chuchqajawib’ rech kanton*, “sacerdotes mayas del cantón”. Los miembros de este grupo, con un puesto para cada cantón, también se escogen por cuenta del tiempo, en este caso celebrada por el tercero nivel de la jerarquía, los *chuchqajawib’ rech alaxik*, “sacerdotes del patrilinaje”, uno para cada uno de los aproximadamente trescientos patrilinajes de la comunidad. Un sacerdote del patrilinaje es elegido (otra vez por cuenta del tiempo) por un grupo pequeño de tres a seis sacerdotes mayas de los patrilinajes vecinos. Cuando el

responsabilidad la de mantener la salud y la prosperidad económica de toda la comunidad por medio de la realización de las ceremonias adecuadas (Tedlock 2002: 30).

Primero, los *chuchqajawib' rech tinimit* hacen una peregrinación, una vez al año, acompañados por un grupo de líderes de los cantones, a un altar ubicado en la cima de la montaña sagrada¹²¹ correspondiente para dar la bienvenida al cargador del Año solar o *Mam*¹²² del nuevo año que empieza (Tedlock 2002: 30 y 85). Tedlock especifica cómo funciona el recibimiento del cargador: “El *Mam* de primer rango, *Kej*, se recibe (o se saluda) en *Kilaja*, la montaña del este. (...) Después de que *Kej* termine su año de servicio, *E*, el *Mam* segundo en importancia, entra y es recibido en *Tamanku*, y lo sigue el tercero año el *Mam No'j* en *Joyan* al sursudoeste; finalmente, el *Mam Iq'* es recibido en *Sokob'*, la montaña del oeste” (Tedlock 2002: 85-86).

En la práctica: “estos *Mam* se mueven, durante un periodo de cuatro años, a lo largo de un arco de derecha a izquierda que se extiende del este a oeste” (Tedlock 2002: 86).

Y además: “Éstos cuatro *Mam*, también llamados alcaldes, son ayudados por dos *ajtz'ib'*, ‘secretarios’, *K'at* y *Tz'ikin*. El secretario *K'at* entra en *Joyan* y sirve a *No'j* y a *E*, mientras que el secretario *Tz'ikin* entra en *Pipil* y sirve a *Iq'* y a *Kej*” (Tedlock 2002: 86).

sacerdote de un patrilineaje asciende hasta el nivel de cantón o de pueblo, retiene sus deberes de los niveles inferiores”.

¹²¹ Las montañas sagradas, para los propósitos del calendario solar, según los momostecos son: *Kej*, *Tamanku*, *Joyan*, *Sokob'*, *Paklom*, y *Pipil* (Tedlock 2002: 85-86).

¹²² En el calendario solar quiché estudiado por Tedlock hay cuatro cargadores del año (*Mam*) (Tedlock 2002: 85). *Kej* se considera como el primero y el más importante de éstos. Los otros son, en orden de aparición, *E*, *No'j*, *Iq'* (*Ibídem*).

Estas son las únicas ceremonias en las cuales los madres-padres del pueblo seguramente son acompañados por otras personas. En cambio, de ahora en adelante, hablaremos de los recorridos rituales que parecen realizar solos.

Los mismos madres-padres del pueblo tienen que realizar otra visita a cuatro altares en las cimas de las montañas, en un ciclo de días que coordina los cuatro períodos de 65 días del *cholq'ij* con cuatro períodos de 82 días superpuestos (Tedlock 1985: 170). Este ciclo de visitas les sirve, a través de la observación del cielo, para coordinar el cálculo del tiempo lunar con el ciclo de 260 días y del año solar de 365 días, de modo que puedan realizar mejores previsiones (*Ibídem*).

A los “madres-padres del pueblo” también les toca visitar en los días 9 *Kej*, 9 *E*, 9 *No'j*, 9 *Iq'*, días que dividen el ciclo de 260 días en segmentos de 65 días que siguen uno tras otro sin brechas o imbricaciones, primero a *Nima Sab'al*, luego, a otro cerro más cerca del centro de pueblo, y finalmente, a uno de los altares ubicado en la cima de las montañas que quedan a alguna distancia del pueblo (Tedlock 2002: 171).

De la misma manera, les toca hacer otras visitas para cumplir con los períodos de 82 días que, a diferencia de los períodos de 65 días, se imbrican. En efecto, como cuenta con precisión Tedlock: “después de abrir los altares en *Paturas* y *Kilaja* (...) el día 9 *Kej*, los madres-padres regresan allí 80 días después, a fin de empezar una ceremonia de clausura de tres días que abarca 11 *Kej*, 12 *Q'anil*, y 13 *Toj* (...). Ya que la distancia total de 9 *Kej* a 12 *Q'anil* es de 82 días, o 3 meses lunares siderales, las ceremonias de apertura y clausura permiten el cálculo sideral de la luna. Pero el próximo período sideral está imbricado al primero, de modo que el día 9 *E*, 15 días antes de las ceremonias de clausura que empezaron el día 11 *Kej*, abren el segundo grupo de

altares, en *Chuwi Aqan* y en la montaña de *Tamanku*, que están ubicados en el sur (...). Entonces este periodo de 82 días se completa con el cierre de estos altares, los días 11 *E*, 12 *Aj*, y 13 *I'x* (...) Un tercero período, que comienza 15 días antes, el día 9 *No'j*, en el oeste en *Nima Sab'al* y en *Sokob'* (...), se completa los días 11 *No'j*, 12 *Tijax* y 13 *Kawuq* (...). El cuarto período, en el norte en *Kaqb'ach'uy* y *Pipil* (...), habiendo comenzado 15 días antes, el 9 *Iq'*, se completa los días 11 *Iq'*, 12 *Aq'ab'al* y 13 *K'at* (...)” (Tedlock 2002: 171).

Finalmente, el sacerdote del pueblo visita a *Kilaja*, la montaña sagrada del este, para pedir lluvia para el nuevo cultivo si el día 8 *Kej*¹²³ cae un poco después de la siembra (Tedlock 2002: 97).

Otro grupo de especialistas que realiza recorridos rituales son los madres-padres de los cantones,¹²⁴ quienes a veces acompañan también a los madres-padres del pueblo en sus recorridos, permitiendo así la conservación de los conocimientos del día ritual apropiado y del ciclo de visitas (Tedlock 2002: 30).

A los madre-padres de los cantones toca ir a saludar al día cargador del año, cada vez que ocurra en el curso del año, en uno de los cuatro altares en la cima de los cerros, ubicados a corta distancia del centro de pueblo (Tedlock 2002: 170).¹²⁵ Durante estas visitas, que se realizan cada veinte días al amanecer y al atardecer, no sólo hay rezos, ofrendas de copal y disparos de cohetes, sino también una observación escrupulosa de la posición del sol a lo largo del horizonte en la hora de su salida y su

¹²³ A causa de la fuerza del día *Kej*, que como hemos visto es un *Mam*, “hay muchas ceremonias a nivel del individuo, del clan, del cantón, y del pueblo celebradas por *ch'awanel*, 'hablantes' [sacerdotes], este día” (Tedlock 2002: 97).

¹²⁴ Son 14 (Tedlock 2002:30).

¹²⁵ Tedlock (2002: 170) nos da dos ejemplos de estos tipos de recorridos: “En un año *Kej*, (...) un grupo de estos madres-padres, conducidos por el jefe de los madres-padres de *Xequemeyá*, visita el altar en la cima del cerro *Paturas* cada veinte días, los días *Kej*. En un año *E*, este mismo grupo es conducido cada día *E*, al altar en *Chuwi Aqan*, por el jefe de los madres-padres de Los Cipreses”.

puesta, hecho que les permite anticipar los pasajes cenitales del sol (Tedlock 2002: 170).

Entres las acciones rituales de los sacerdotes mayas de los cantones, existe también la realización de un recorrido, replica a pequeña escala de lo que hacen los madrespadres del pueblo, para saludar al *Mam* cada año (Tedlock 2002: 30). En efecto, ellos visitan las cimas de cerros más bajos y más cercanos respecto a los sacerdotes del pueblo.

De aquí en adelante presentaré las informaciones sobre otros recorridos que parecen ser realizados, según lo que cuenta Tedlock, sólo por los especialistas que las tienen que hacer.

El sacerdote maya del pueblo de Los Cipreses realiza un recorrido, que Tedlock (2002: 70) define como peregrinación, hacia las cuatro montañas sagradas de Momostenango ubicadas en las cuatro direcciones. Cada montaña es visitada en un día específico y después de un mismo intervalo de tiempo:

“Primero, el día 11 *Kej*, visita *Kilaja'*, montaña del este; trece días más tarde, el día 11 *Junaipu*, visita *Sokob'*, montaña del oeste; después de otros trece días, el día 11 *Aj*, visita *Tamanku*, montaña de las “cuatro esquinas del cielo”, *kajxukut kaj*, o sea, el sur; finalmente, trece días más tarde, el día 11 *Kame*, visita *Pipil*, montaña de las “cuatro esquinas de la tierra”, *kajxukut ulew*, o sea el norte” (*Ibídem*).

Según la misma autora este circuito sagrado se llama “*axebit' al tikb'al*, ‘siembra y plantación’ del pueblo y *chak'alik*, “estabilización” del pueblo (*Ibídem*). Su explicación de la utilización del término k'iche' *chak'alik*, en este contexto es: “El termino *k'iche' chak'alik* que en su uso cotidiano se refiere a la colocación firme de algo sobre cuatro

patas (de una mesa o de un animal) o sobre cuatro ruedas, aquí se refiere a la colocación firme del pueblo dentro de sus cuatro montañas de modo que no tambalee o vuelque durante una revolución, terremoto, derrumbe, u otro catástrofe” (*Ibídem*).

En estas visitas a las montañas el sacerdote de Los Cipreses se dirige a: “los Señores de los Días, a los Antepasados, *Tiox*, y el Mundo, pidiendo salud, suficiente lluvia y protección de relámpagos, inundaciones, granizo, terremotos, derrumbes e incendios” (*Ibídem*).

Tedlock (2002: 123) hace notar como los días escogidos para la visita de las montañas tienen características específicas. En efecto, primero se visita la montaña del este el día 11 *Kej*, asociado con la capacidad de presagiar el futuro (*Ibídem*). Luego, el día 11 *Junajpu*, asociado con los antepasados, se visita a la montaña del oeste (*Ibídem*). Sigue, en el día 11 *Aj*, apto para celebrar ceremonias para el patrilineaje del sacerdote, la visita a la montaña del sur, *Tamanku* (*Ibídem*). Finalmente, el día 11 *Kame*, especialmente apto para pedir novia, se realiza la visita a la montaña del norte (*Ibídem*).

Los sacerdotes también realizan visitas del mismo tipo, que siguen la misma sucesión de días pero con distintos números, cuando se efectúa la ceremonia de presentación de un sacerdote novato al macrocosmos (Tedlock 2002: 123-124). Según Tedlock (2002: 123) estas visitas a las montañas sagradas de las cuatro direcciones repiten a una escala más grande la alineación simbólica existente entre los quiché entre cuerpo, género, tiempo, y dirección.

Otro recorrido que realizan los contadores del tiempo de Momostenango, que Tedlock (2002: 122) llama visita, se dirige hacia 4 lagos colocados en las cuatro direcciones:

Lemoa en el este, *Pasokob'* en el oeste, *Najachel* (Atitlán) en el sur y *Pachi'ul* en el norte. Para los contadores estos lagos son importantes cuando quieren hacer sus previsiones sobre la llegada de la lluvia (*Ibídem*). En efecto, para hacerlas se basan en la presencia o ausencia de relámpagos en el cielo sobre algunos de estos lugares (*Ibídem*). Si bien estos lagos se encuentran a distancias considerables, a exclusión de *Pasokob'*, se necesita visitarlos para traer de éstos un recipiente pequeño con sus aguas para depositarlas en un manantial o filtro de agua en sus altares bajos *uja'l'*, “al agua” (*Ibídem*). Esta agua tiene la función de purificar el nacimiento de agua y le agrega, además, la información de las direcciones cardinales, a las cuales los contadores de Momostenango se dirigen en las cuentas del tiempo y en las oraciones hechas por sus clientes enfermos (Tedlock 2002: 122-123).

Por otro lado, Tedlock (2002: 137) nos da una interesante información que nos permite conocer los recorridos realizados por cada sacerdote maya ya que dice que durante la ceremonia, en la cual se hace una pregunta a la cuenta del tiempo, los contadores mencionan en su fórmula ritual no sólo los cuatro cerros y los cuatro lagos de los que hemos antes hablado sino cada montaña y cada volcán de Guatemala donde ellos han hecho una peregrinación. Generalmente, los más mencionados son Santa María, el Cerro Quemado, *B'elejeb'* Silla, Santiago Atitlán y Minas (Tedlock 2002: 137-138).

Finalmente, la autora ofrece datos sobre una peregrinación que realizan los contadores del tiempo de muchos municipios cercanos a Santa Cruz del Quiché, en los días 8 *I'x* y 8 *Iq'*, a una cueva que se encuentra debajo de la ciudad sagrada de Utatlán (Tedlock 2002: 131). En este lugar ellos esperan encontrar al *Saqik'oxol* o al *Tzitzimit*

(*Ibídem*). A la entrada del largo túnel artificial que conduce a la cueva, el contador quema el copal y pide el permiso para entrar (*Ibídem*). Una vez adentro y llegado a una bifurcación de este túnel, vuelve a quemar copal y a pedir permiso para seguir avanzando (*Ibídem*). Tomada la vereda estrecha de la izquierda continúa bajando hasta llegar a un corral donde, según sus cuentos, hay toda clase de animales en miniatura (cabras, venados, leones) (*Ibídem*). Generalmente, él contador intenta agarrar a uno de éstos. Si tiene suerte, el guardián del lugar, el pequeño *Tzitzimit* o *K'oxol*, que anda vestido de plata, le permite hacerlo y hasta le da dinero (*Ibídem*). Si cuando llega a la casa pone el regalo de esta entidad en una cajita, éste se multiplicará obligándolo a cambiar continuamente el tamaño del contenedor (*Ibídem*). En cambio, si no encuentra al *Tzitzimit* o *K'oxo*, se encontrará con una boca abierta de más de 4 m de ancho en la cual el contador caerá desapareciendo para siempre (*Ibídem*).

CAPÍTULO 2

PEREGRINACIONES

En el presente capítulo se presenta el estado de la cuestión de los estudios sobre la peregrinación en la disciplina antropológica con el objetivo de dar a conocer los términos del debate existente sobre este tema en la antropología actual.

También se presentan y analizan las posiciones de algunos autores de otras disciplinas¹²⁶ considerados relevantes para un tratamiento exhaustivo del argumento pues, aunque no son antropólogos, hicieron durante sus investigaciones importantes trabajos etnográficos. En cambio, los estudios sobre este mismo fenómeno fruto de otras disciplinas como la filosofía o la teología no serán retomados para no perderse en la “universalidad” del tema. En efecto, la cantidad de material existente sobre la peregrinación y su variedad disciplinaria aconseja una inmediata explicitación de los límites de mi investigación. En este sentido, el capítulo se ocupará particularmente de revisar los textos enfocados en la descripción y análisis de las peregrinaciones que pueden ser insertadas de alguna manera en la tradición cristiana europea y americana y que abarcan un lapso que va desde el siglo XV hasta la actualidad. Los trabajos sobre peregrinaciones completamente desligados de esta tradición religiosa, de estos territorios y de este periodo histórico serán examinados sólo cuando algún contenido sirva para un mejor desarrollo del capítulo.

Antes de la presentación y análisis de los diferentes autores se ofrecen algunas consideraciones preliminares sobre el material bibliográfico revisado en particular relativas a su génesis.

¹²⁶ En particular los trabajos del historiador William Christian y de la geógrafa Mary Lee Nolan.

Algunas consideraciones sobre el material bibliográfico revisado: El material bibliográfico revisado presenta una notable heterogeneidad en lo empírico y en lo teórico. Existen tres tipos principales de textos: 1) los que son el fruto de una experiencia directa del autor en una peregrinación de una determinada área; 2) los artículos, incluidos en textos colectivos sobre la peregrinación, producto de convenios interdisciplinarios organizados sobre este tema y seleccionados por los organizadores del evento según sus propios criterios; 3) los textos, basados sobre un largo y exhaustivo trabajo de campo y múltiples casos y documentos, cuyo objetivo principal es proponer una teoría de la peregrinación. Este último tipo se constituye por un escaso número de textos. En efecto, son pocos los antropólogos que decidieron tomar la peregrinación como su objeto de estudio principal; la mayoría de ellos tropezaron con el tema en el curso de sus estudios sobre alguna cultura dedicándole un artículo o poco más. Así, los investigadores que se atrevieron a formular un paradigma general sobre este fenómeno tan escurridizo, por ser un puñado, siguen siendo citados copiosamente no obstante el paso de los años.

También son pocos los que han intentado leer el fenómeno considerándolo al interior del ciclo ritual del grupo que realizaba la peregrinación pues la mayor parte de los investigadores se han enfocado en el santuario, punto de llegada de la peregrinación, o en su trayecto. Los trabajos de William Christian tienen un enfoque muy diferente respecto a los textos de las secciones dedicadas a los estudios sobre las peregrinaciones; esto se debe principalmente a la formación de este autor, el cual, como historiador, está interesado en abarcar el tema desde otro punto de vista.

Informaciones preliminares sobre el concepto de peregrinación: La palabra peregrinación deriva del latín *peregrinatio*¹²⁷ “viaje al exterior”¹²⁸. Este término, como el de *peregrinus* “extranjero”, deriva de *perēgre* “en el extranjero” (Corominas 1983: 451) que a su vez deriva de *per-* “a través”¹²⁹ y *ager* “tierra”, “campo” (Corominas 1983: 451). El término peregrino aparece por primera vez en la primera mitad del Siglo XIII y el de peregrinación en 1495 (*Ibídem*). Con este último término generalmente se entiende el acto de acercamiento de un individuo o de un colectivo impulsado por algún tipo de motivación o devoción, por medio de sus pies o de otro medio de transporte, hacia un lugar en el cual reside la fuente de su motivación/devoción (generalmente un santuario).

Un sinónimo del término peregrinación es el de romería. A partir de la Edad Media a los peregrinos se les llamó romeros porque lo más frecuente era hacer peregrinaciones a Roma para ver la tumba de San Pedro y la morada de su sucesor, el Papa (Quiroz Malca 2000: 15). Luego, este término se generalizó y se empezó a utilizar para definir a los peregrinos que iban a otros lugares sagrados. Romero deriva del bajo latín, *romaeus* “romano”, que a su vez proviene del griego *rōmāios* (Corominas 1983: 512). Estos dos términos, peregrinación y romería, serán utilizados de manera indistinta en el curso del capítulo.

¹²⁷ Real Academia Española, 2001, *Diccionario de la lengua española*. En http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=pelegrino consultado el 30/04/2010.

¹²⁸ Soca, Ricardo, *Peregrino*. En <http://www.elcastellano.org/palabra.php?id=1824> consultado el 30/04/2010.

¹²⁹ *Ibídem*.

Aportaciones teóricas sobre el ritual de la peregrinación

En este apartado analizaremos las ideas sobre la peregrinación de los siguientes autores: Victor y Edith Turner (1978), John Eade y Michael J. Sallnow (1991), Simon Coleman y John Elsner (1995), Ross Crumrine y Alan Morinis (1991). Estos investigadores fueron seleccionados con base en su importancia, calidad y reconocimiento académico a nivel internacional. Victor Turner y su esposa Edith (1978) contribuyeron de manera determinante a convertir el fenómeno de la peregrinación en un problema de interés para la antropología. El tema había sido tratado con anterioridad, sin embargo, no se había desarrollado nunca con el grado de profundidad y centralidad que le confirieron estos autores que utilizaron para sustentar sus interpretaciones una amplia variedad de casos de estudio. El trabajo fue considerado tan completo que tuvieron que pasar 23 años antes que se publicara en lengua inglesa una obra de similar espesor teórico que se atreviera a cuestionar el paradigma de los Turner. Esta obra, escrita por John Eade y Michael J. Sallnow y denominada *"Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage"*, fue publicada en 1991 como resultado de un evento académico interdisciplinario dedicado a la peregrinación. También como consecuencia de este evento surgió la publicación del libro de Simon Coleman y John Elsner (1995) quienes contestaron no sólo la selección de los trabajos recopilados por Eade y Sallnow para la publicación, sino también la teoría sobre la peregrinación que ellos planteaban. Finalmente, Crumrine y Morinis (1991) fueron seleccionados por su óptimo trabajo sobre las peregrinaciones en América Latina (Crumrine y Morinis).

El paradigma turneriano: La teoría que más ha influenciado los estudios sobre la peregrinación es la de Victor y Edith Turner. Ésta fue formalizada principalmente en el libro *Image and Pilgrimage in Christian Culture* publicado en 1978. Sin embargo, antes de la aparición de esta obra, Victor Turner había ya tratado el tema y anticipado algunas conclusiones en el capítulo “Pilgrimage as social Processes”, publicado en el libro *Dramas, Fields and Metaphors* en 1974, y en otros trabajos menores. En todos estos trabajos, elaborados y publicados durante la década de 1970, Victor Turner, en colaboración con su esposa Edith, suministran una guía y un conjunto de hipótesis acerca de los atributos geográficos, los procesos sociales y el significado de los ritos y símbolos de la peregrinación. Sus trabajos son un intento serio por fundar el estudio científico del fenómeno de la peregrinación pues son los primeros en considerar el fenómeno de la peregrinación como un objeto de estudio primario. Aplican a este fenómeno un análisis procesual, simbólico y comparativo y un examen sociológico llegando al fin a formalizar la que se puede definir una teoría “universal” de la peregrinación. Su interés se enfoca específicamente hacia la vertiente religiosa de este fenómeno, que buscan entender en contextos variados, analizando un gran número de casos.

Los Turner, que llegan a la peregrinación luego de haberse ocupado de los rituales de los pueblos “tribales”, consideran que las peregrinaciones son de origen antiguo y que pueden ser encontradas en estos pueblos (Turner y Turner 1978: 1). Sin embargo, señalan que la peregrinación, como una forma institucional, alcanza real prominencia sólo cuando emergen las mayores religiones históricas (*ibídem*).¹³⁰ Trasladando una

¹³⁰ Hinduismo, Budismo, Judaísmo, Cristianismo, e Islam.

parte de las ideas sobre los ritos de paso del folklorista y etnógrafo francés Arnold Van Gennep, los Turner desarrollan una teoría de la peregrinación interesante y original.

Van Gennep (1960) considera que los ritos de paso, en los cuales se realiza un cambio de un status o rol a otro, están marcados por tres fases: 1) separación, 2) limen o margen, 3) agregación. La primera fase se caracteriza por una separación del individuo o grupo de un anterior punto en la estructura social o de un antecedente “estado” cultural; la segunda fase, la fase liminal, por un estado ambiguo del sujeto del ritual que se encuentra en una dimensión que tiene poco o nada de los atributos del estado abandonado o venidero; es decir, se encuentra en un estado intermedio entre las líneas familiares de clasificación; por fin, la tercera fase se caracteriza por la reintegración del sujeto en un nuevo estado propio de la clasificada vida social (Turner y Turner 1978: 2). Reincorporado en un estado estable el sujeto ritual, individual o colectivo, regresa a tener los derechos y las obligaciones propias de un definido tipo estructural y es esperado que éste se porte de acuerdo con las habituales normas y estándares éticos propios de su nuevo estado (*ibídem*).

Fascinados por el concepto de liminalidad, los Turner lo utilizan para intentar definir lo que es una peregrinación. En efecto, piensan que la peregrinación es un tipo característico de liminalidad propio de las culturas ideológicamente dominadas por las religiones “históricas” o de “salvación”. Y más específicamente en el Cristianismo, la peregrinación representaría la forma de liminalidad propia de los laicos (Turner y Turner 1978: 4). Basados en estas ideas definen la peregrinación como una experiencia social de movimiento y de transición — liminal — en que los individuos voluntariamente abandonan las estructuras y patrones de la vida social normal para emprender un viaje

extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado en los intersticios de las experiencias normales (Shadow y Rodríguez Shadow 1994: 28). Durante esta experiencia los códigos normales de clasificación y ordenamiento social son temporalmente suspendidos tanto que, por ejemplo, si nos encontramos en una sociedad clasista en la cual dominan los principios de jerarquía y diferenciación, durante la peregrinación estos se disuelven o se debilitan (*ibídem*). También durante el trayecto de la peregrinación el participante, no siendo habitante de ninguno de los pueblos que cruza, resulta estar en un espacio en el cual es un desconocido (Garma 1988: 87) es decir, se encuentra en una situación completamente liminal.

Para los Turner (1974: 273-274) la liminalidad de la peregrinación representa en todos los sentidos una "antiestructura" en la cual las relaciones humanas desiguales de la "estructura" social normal son remplazadas por relaciones humanas radicalmente distinta, más igualitarias. Para definir estos tipos de relaciones "antiestructurales" de comunalidad, universalismo y fraternidad, que destacan los aspectos de unión e igualdad entre sus miembros (Turner y Turner 1978: 250) que se instauran espontáneamente y temporáneamente entre los participantes de una peregrinación, los Turner acuñan el concepto de *communitas*.

En resumen, para estos investigadores, las peregrinaciones son una expresión de la dimensión de *communitas* de cada sociedad (Turner y Turner 1978: 32). Si bien una peregrinación puede ser individual, originándose en un voto a Dios o a los santos con el fin de emprender el camino para liberarse o liberar a alguien querido de una aflicción, la mayoría de las veces es colectiva, hecho que sirve para disminuir la peligrosidad del camino (Turner y Turner 1998: 13). Muchas veces las agrupaciones que se forman

para llevarlas a cabo son “asociacionales” más que “primarias”;¹³¹ es decir, están basadas sobre el contrato, la amistad, la asociación voluntaria e incluso el conocimiento casual, más que sobre vínculos de estatus atribuido (*ibídem*). Sin embargo, lo que convierte esta colectividad en una *communitas*, en una comunidad de sentimientos, es el poder atribuido por todos sus componentes a la peregrinación (*ibídem*). Según los Turner (1978: 33), la *communitas* es tan importante que donde quiera que se ha manifestado siempre existe la posibilidad que se reactive, incluso ya relacionada a un sistema religioso diferente. No obstante, la variedad de los casos afrontados y sus estudios de larga duración los llevan (1988: 138) a darse cuenta que la espontaneidad y la inmediatez de la *communitas* generalmente no dura un largo tiempo desarrollándose en breve una estructura (Turner 1988: 138). Sobre esta constatación proponen distinguir tres diferentes tipos de *communitas*: 1) existencial o espontánea; 2) normativa; 3) ideológica. La primera es ““el viento que sopla donde quiere”, que desafía la construcción intencional cognoscitiva y volitiva” (Turner y Turner 1978: 252), lo que “los *hippies* llamarían “un happening”, y William Blake podría haber denominado “el instante fugaz en su decurso” ; la segunda es aquella en la cual, “ bajo la influencia del tiempo, la necesidad de movilizar y organizar los recursos y el imperativo de ejercer un control social entre los miembros del grupo para asegurar la consecución de los fines propuestos, la *communitas* existencial se transforma en un sistema social duradero (Turner 1988: 138) con sus “preceptos éticos y normas legales” (Turner y Turner 1978: 252); la tercera, es “la formulación de atributos recordados de la experiencia de *communitas* en forma de un proyecto utópico para la reforma de la

¹³¹ Aunque entre los miembros de estos grupos hay también familias nucleares que a menudo viajan juntos.

sociedad” (Turner y Turner 1978: 252), “una etiqueta que puede aplicarse a diversos modelos utópicos de sociedades basadas en la *communitas* existencial” (Turner 1988: 138).

Los Turner indican luego otra vertiente de la categoría *communitas*, la de crítica al *statu quo*. En efecto, ellos señalan como el evidente carácter de crítica de la *communitas* a la estructura social establecida y a sus estatus ha provocado que muchas veces a lo largo de la historia las peregrinaciones y sus símbolos, por un lado, se hayan interrelacionado con movimientos políticos y de rebelión¹³² y, por el otro, que hayan sufrido un intento de control por parte de la Iglesia y de los estados con el fin de evitar que se desborden (Garma 1988: 88). La peregrinación, entonces, resulta ser demasiado democrática y no suficientemente jerárquica para estas instituciones que controlan y mantienen la estructura social y que consideran todas las manifestaciones de *communitas*, sagrada o profana, potencialmente subversivas (Turner y Turner 1978: 31 y 32). Para los Turner, la peregrinación mantiene su faceta cuestionadora también en su versión típica de la sociedad moderna, cuando se vuelve una crítica implícita al estilo de vida característico de la estructura social secularizada (*ibídem*: 38). Sin embargo, no desarrollan esta idea de la peregrinación como acto de contestación de manera consistente. Así tenemos que la peregrinación, si bien es para ellos (1978) un acto transformador que lleva consigo mensajes y comentarios acerca del orden social que van más allá de una simple aceptación o reafirmación acrítica de lo existente, es en definitiva un acto que contribuye al mantenimiento del armazón social¹³³ (Shadow y

¹³² En particular con movimientos independentistas y nacionalistas, por ejemplo en México e Irlanda.

¹³³ Esto es evidente, por ejemplo, cuando los dos concluyen su discusión sobre las peregrinaciones marianas en México enfatizando su carácter homogeneizante y nivelador en las cuales desaparecen las

Rodríguez Shadow 1994: 21-22 y 31). En efecto, la peregrinación ofrece sí la liberación de las estructuras sociales profanas que son simbióticas con un sistema religioso específico, pero los hace sólo para intensificar el apego del peregrino a su propia religión, a menudo utilizando también la oposición fanática a otras religiones (Turner y Turner 1978: 9). Esto ya se nota hacia el final de la peregrinación, cuando la nueva libertad encontrada de las estructuras mundanas se ve cada vez más circunscrita por las estructuras simbólicas de la religión: edificios religiosos, imágenes pictóricas, estatuaria, y características sacralizadas de la topografía, a menudo descrita y definida en cuentos sagrados y leyendas (Turner y Turner 1978: 10).

Los Turner también consideran que la liminalidad de la peregrinación no es sólo expresión de transición sino también de potencialidad (Shadow y Rodríguez Shadow 1994: 28). En efecto, para ellos la peregrinación es permeada por la idea de potencialidad dirigida a alcanzar "lo que puede ser" y, así, liberarse de las penas, dolores e injusticias de la estructura real (Turner y Turner 1978: 3 y 9).

Otra categoría consideradas por los Turner para el estudio de la peregrinación es la de flujo, muy ligado éste último al concepto de *communitas*. En cuanto a este concepto, ellos afirman que, donde hay una *communitas*, sus integrantes experimentan una particular sensación que llaman flujo.¹³⁴ El flujo es la sensación que se percibe en una actividad donde el participante se concentra en un campo limitado, usando sus habilidades y esfuerzos para lograr una meta específica (Garma 1988: 88). El sentimiento que produce esta sensación permite al actor retraerse del mundo e

diferencias de clase y los antagonismos sociales mediante un rito colectivo organizado alrededor de los símbolos de *communitas* (Turner y Turner 1978:100-103, *apud* Shadow y Rodríguez Shadow 1994: 31).

¹³⁴ Los Turner introducen este concepto mientras hablan de las peregrinaciones a los santuarios de Irlanda, relacionados con la figura de San Patricio. Este santo fue quien convirtió a la isla al cristianismo. Luego se volvió un símbolo nacionalista.

integrarse con otros que se encuentran en el mismo estado (*ibídem*). Pero, si por un lado los Turner afirman que la liminalidad de la peregrinación posee muchos elementos similares a la de los ritos de paso,¹³⁵ por el otro, posee también características diferentes. Una de éstas es la voluntariedad del acto de peregrinar que se opone a la obligatoriedad propia de los ritos de iniciación (Turner y Turner 1978: 8). En efecto, sólo muy raras veces y en casos muy específicos la peregrinación es una obligación. Otra característica del estado liminal de los ritos de paso que la peregrinación no tiene, evidenciada por los Turner, es la de la falta de cambio de status social del peregrino a su regreso; si bien se piensa generalmente que hay un cambio esto es puramente moral y espiritual (Garma 1988: 87). Es decir, se considera comúnmente que el peregrino ha realizado un paso adelante pero sólo en campo espiritual, tanto que él se puede volver un *primus inter pares* en su comunidad de origen (Turner y Turner 1978: 15). Entonces, la calidad iniciática de la peregrinación que permite al participante entrar en un más profundo nivel de existencia, no tiene el mismo grado de la producida por los ritos de iniciación (Turner y Turner 1978: 8).

Finalmente, una diferencia más marcada entre la peregrinación de las religiones históricas y los ritos de iniciación es que, mientras en la primera la unidad moral es el individuo, y su objetivo es la salvación, es decir liberarse de los pecados y males del mundo estructural para participar plenamente en una vida después de la muerte de pura beatitud, en los segundos la unidad moral es el grupo o categoría social, y el objetivo es el logro de un nuevo status sociocultural o estado (Turner y Turner 1978: 8-9).

¹³⁵ Más específicamente a la liminalidad de los ritos de iniciación.

Con base en las diferencias antes señaladas los Turner proponen otro término respecto al de liminal para definir la peregrinación, el de liminoide. Ambos conceptos son utilizados como extremos de un espectro en el cual clasificar las diferentes peregrinaciones y santuarios en el tiempo y en el espacio. Los Turner piensan que los fenómenos liminales y los fenómenos liminoides están presentes sea en las sociedades tribales o agraria temprana como en las sociedades de mayor escala y complejidad, sin embargo, mientras en las primeras prevalecen los fenómenos liminales, en las segundas prevalecen los fenómenos liminoides (Turner y Turner 1978: 231). En particular, en estas segundas sociedades el desarrollo de fenómenos liminoides es fomentado por sus religiones universales, también si estas presentan características liminales (Turner y Turner 1978: 231-232). Algunos ejemplos de esta clasificación son: 1) la peregrinación en los siglos formativos de las religiones históricas tiene un carácter liminoide, si bien, como dicen los Turner (1978: 232), este tipo “arcaico” también lleva claras trazas de un anterior carácter liminal; 2) cuando un sistema religioso se vuelve fuertemente estructurado y organizado, y estrechamente articulado con estructuras no religiosas, políticas, legales y económicas, sus peregrinaciones tienden a volver del carácter liminoide al liminal o “pseudo liminal”; es decir, estas pierden su carácter voluntario para hacerse instituciones de iniciación pseudo-tribales, enfatizando reliquias, actos ritualísticos y las propiedades “milagrosas” de pozos, árboles, lugares donde los santos se pararon o descansaron, y otros concretos objetos asociados con individuos sagrados (*Ibídem*);¹³⁶ 3) consideran que los santuarios de peregrinación de nivel local caen en el extremo liminal del espectro, mientras que los santuarios de alto

¹³⁶ Para los Turner esto es lo que pasó en el Alto Medievo a la peregrinación católica.

nivel lo hacen en el extremo liminoide aunque si en el periodo medieval el sistema penitencial de la iglesia “reliminaliza” muchas peregrinaciones mayores (Turner y Turner 1978: 239-240); 4) en la sociedad moderna, tanto las peregrinaciones postindustriales como también las peregrinaciones tradicionales modernizadas y revividas, ambas ya mezcladas con el turismo y que implican la utilización de medios modernos de transporte, son clasificadas como liminoides (Turner y Turner 1978: 237 y 240). Esas son, a su manera, críticas de los principales procesos de su tiempo (Turner y Turner 1978: 237).

Recapitulando entonces, para los Turner las más antiguas peregrinaciones, por ejemplo a Jerusalén y a Roma, entran en la categoría de liminoides porque eran realizadas de manera voluntaria por peregrinos verdaderamente devotos (Turner y Turner 1978: 232). En cambio, cuando la iglesia católica se vuelve fuertemente estructurada sus peregrinaciones se institucionalizan, “reliminalizándose”.¹³⁷ En los tiempos modernos las peregrinaciones se vuelven de nuevo liminoides.

Otro aspecto de “liminalidad” que los Turner subrayan, pero esta vez relativo a los santuarios, es el espacial. Sostienen que la mayoría de los centros de peregrinación se hallan en lugares marginados respecto a las capitales seculares y a los verdaderos centros de poder terrenal (Shadow y Rodríguez Shadow 1994: 20). Es decir, que se localizan en la periferia de las ciudades o de otras unidades territoriales bien demarcadas (Turner y Turner 1978: 241). En estos casos, la perifericidad representa la

¹³⁷ El grado máximo de esta “reliminarización” se logra en la Alta Edad Media, cuando las peregrinaciones son incorporadas en el sistema penitencial de la iglesia, siendo incluso prescritas como una punición por los crímenes seculares (*Ibidem*). En la práctica, en esta época la peregrinación católica se vuelve un medio institucionalizado para conservar el estado moral bajo control eclesiástico (Turner y Turner 1978: 232-233).

liminalidad y la *communitas* que se oponen a la estructura sociocultural central secular (*Ibídem*). Ciertamente, durante el proceso peregrinacional estos lugares marginados y periféricos — los centros de peregrinación — se convierten en lugares centrales representando esto en la práctica una inversión del orden real (Shadow y Rodríguez Shadow 1994: 21).

Hasta este punto podemos decir que para los Turner la peregrinación posee algunos de los atributos de la liminalidad de los ritos de pasos: liberación de la estructura mundana; homogenización de estatus; simplicidad en el vestir y en el comportamiento; *communitas*; experiencia traumática; reflexión sobre los significados de los valores básicos religiosos y culturales; representación ritualizada de las correspondencias entre paradigmas religiosos y experiencias humanas compartidas; emersión de la persona integral desde múltiples personas; movimiento desde un centro mundano a una periferia sagrada la cual de repente, de manera transitoria, se vuelve central para el individuo, un *axis mundi*, de su fe; el movimiento mismo, un símbolo de *communitas*, el cual cambia con el tiempo, como contra la estasis que representa la estructura; la individualidad puesta en contra del entorno institucionalizado (Turner y Turner 1978: 34). Sin embargo, no siendo la peregrinación un mecanismo social obligatorio para marcar la transición de un individuo o grupo de estatus a otro dentro la esfera mundana, ellos piensan, que es mejor definirla como “liminoide” o “casi-liminal” (*Ibídem*: 34-35).

Otro concepto utilizado por los Turner que les permite analizar las diferentes peregrinaciones y sus historias como elementos ligados entre sí es el de “campo” (Garma 1988: 88). Con este término ellos definen la utilización del espacio simbólico

que hace una peregrinación, la cual siempre busca llegar a un sitio sacro, allá donde se encuentran los símbolos más poderosos, pero sin poner en segundo lugar los otros símbolos que están dispersos a lo largo de toda su ruta (Garma 1988: 87).

Este campo o sistema de peregrinación coincide con una serie de elipses que se superponen y compenetran y cuya área común de superposición tiene el santuario en su centro (Turner y Turner 1978: 22). Cada una de estas elipses representa una ruta de peregrinación, o “camino”, con sus propios marcos sociogeográficos (*Ibíd.*).

Los Turner recuerdan más adelante como la ruta de regreso de un santuario es para un peregrino psicológicamente diferente respecto a la ruta de acceso (*ibíd.*). En efecto, mientras en su avance hacia el objetivo final, el peregrino tiende a pararse en cada estación en el camino, para hacer penitencia, pagar su devoción y prepararse para el clímax sagrado en el santuario central, durante su regreso, siendo su objetivo el llegar a casa el más rápidamente posible, esto no pasa y así su actitud se vuelve más la de un turista que la de un devoto (*Ibíd.*).

Propiamente con relación a los santuarios los Turner afirman que éstos tienen una predominante área de atracción¹³⁸, es decir, un área de donde provienen la mayoría de sus devotos. Esta área de atracción, según ellos, varía en extensión de un santuario a otro y en el tiempo (Garma 1988: 87).¹³⁹ Con base en el tamaño de esta área, Victor Turner (1974: 209) elabora una clasificación de las peregrinaciones cristianas. Según esta tipología las peregrinaciones cristianas están estratificadas en cuatro niveles de

¹³⁸ Victor Turner la llama en inglés “catchment area”.

¹³⁹ Por ejemplo, el santuario de la Virgen de Guadalupe de la ciudad de México recibe personas de todo el país y del suroeste de EE.UU. mientras que Izamal sólo es conocido en Yucatán.

importancia: 1) internacional¹⁴⁰, 2) nacional¹⁴¹, 3) regional¹⁴², y 4) interaldeana¹⁴³ (Turner y Turner 1978: 239). Luego, también consideran que los diferentes santuarios están interrelacionados y que los peregrinos generalmente suelen visitar más de uno durante su vida, si bien normalmente tienen un lugar preferido donde se encuentra el símbolo o figura que más adoran (Garma 1988:87).

Otra idea de Victor Turner presente en su obra del 1974 (171) es la relativa a la peregrinación como fenómeno social predominante en sociedades “basadas principalmente en la agricultura, pero con un grado avanzado de división del trabajo, con regímenes feudales o patriarcales, con una división rural-urbana, pero con un desarrollo limitado de la industria moderna”. En estas sociedades, vistas las pocas oportunidades para un desplazamiento que tienen la gran mayoría de las personas, uno de los pocos viajes posibles se vuelve la peregrinación (Turner y Turner 1978: 7).

A los Turner (1978: 17-18) se debe luego la elaboración de otra tipología de las peregrinaciones. En efecto, para ellos existen cuatro principales tipos de peregrinaciones, de las cuales, las primeras dos ocurren en todas las religiones históricas: 1) prototípicas; 2) arcaicas; 3) medievales; 4) modernas. Las peregrinaciones prototípicas son aquellas que fueron establecidas por el fundador de una religión histórica, por sus primeros discípulos, o por predicadores nacionales importantes (*Ibídem*).¹⁴⁴ Las peregrinaciones arcaicas son las que muestran evidencia de sincretismo con religiones más antiguas (Turner y Turner 1978: 18).¹⁴⁵ Las

¹⁴⁰ Ejemplos de peregrinaciones de este nivel son: Jerusalén y Roma.

¹⁴¹ Ejemplos de peregrinaciones de este nivel son: la de San Juan de los Lagos en México y la de Nuestra Señora de Knock en Irlanda.

¹⁴² Un ejemplo de peregrinación de este nivel es la de Nuestra Señora de Ocotlán en Tlaxcala, México.

¹⁴³ Ejemplos de peregrinaciones de este nivel son las que se realizan al interior de un solo valle.

¹⁴⁴ Ejemplos son las peregrinaciones a Roma y Jerusalén para los cristianos; la Meca para el Islam.

¹⁴⁵ Ejemplos son: Chalma y Glastombury en Inglaterra.

peregrinaciones medievales, que son exclusivas de la tradición cristiana, son las que se originaron aproximadamente entre el 500 y el 1400 d.C. (*Ibídem*).¹⁴⁶ Las peregrinaciones modernas (Turner y Turner 1978: 19) son las que enfatizan lo extraordinario y milagroso en una época de comunicación y transportes masivos donde las instituciones religiosas son amenazadas por el pensamiento secular y científico.¹⁴⁷ Se caracterizan, además, por un tono altamente devocional y forman una parte importante del sistema de disculpas desplegado por la iglesia en contra de la secularización que avanza (*ibídem*). Típicas del Cristianismo, éstas han crecido en el periodo post-tridentino del catolicismo europeo, particularmente en el siglo XIX y en el temprano siglo XX (Turner y Turner 1978: 18). El carácter de este último tipo de peregrinaciones es también diferente porque en la sociedad moderna la religión generalmente ha sido desplazada a la esfera del tiempo libre y además sujeta a la opción individual (Turner y Turner 1978: 35). Así estas peregrinaciones, tal cual otras actividades de tiempo libre, han sido organizadas, burocratizadas y sujetas a la influencia de las formas modernas de transporte de masa y comunicación, y organizadas por agencias de viaje de tiempo completo (Turner y Turner 1978: 37-38).

En la aplicación de la tipología de las peregrinaciones los Turner advierten sobre el hecho de que cuando las peregrinaciones de todos los tipos coexisten en un mismo campo religioso (por ejemplo en la cristiandad católica), cada tipo influencia todos los otros, así que un único sistema de peregrinación puede llegar a absorber características “prototípicas”, “arcaicas”, “medievales”, y “modernas”, con un predominio variable de las características de uno de los tipos en puntos diferentes del

¹⁴⁶ Ejemplos son: Compostela en España y Loreto en Italia.

¹⁴⁷ Ejemplos son: Fátima en Portugal y Lourdes en Francia.

tiempo (Turner y Turner 1978: 21). No obstante esto durante todo su desarrollo, cada peregrinación mantiene un subsistema de creencias y símbolos derivado de su origen histórica; este subsistema dentro del más amplio sistema compuesto por todas las subsiguientes adiciones paradigmáticas es llamado por los Turner, el “paradigma nuclear” y ejerce una presión selectiva sobre todos los subsiguientes prestamos (*ibídem*).

Sobre los peregrinos, los Turner afirman que éstos son atraídos por los aspectos sensoriales¹⁴⁸ de las imágenes que van a venerar, no por los elementos teológicos asociados a ellas por los funcionarios religiosos (Garma 1988: 90). Además, nos dicen que éstos firmemente mantienen la creencia que la fe es reforzada y la salvación mejor asegurada mediante una personal exposición a la imagen venerada en un santuario (Turner y Turner 1978: 6). Así, los milagros o la revivificación de la fe son mirados como recompensas para emprender los largos y peligrosos recorridos de las peregrinaciones (*Ibídem*).

Sobre la historia de las peregrinaciones cristianas en Europa, los Turner (1978: 5-6) nos hacen notar como de la peregrinación hecha por pocas, selectas, piadosas y relativamente acomodadas personas antes a Jerusalén (a los santuarios ligados a la vida de Jesucristo) y luego también a Roma (a los lugares ligados a la vida de Pedro y Pablo), se pasa durante el Medioevo, especialmente después de la ocupación sarracena de la Tierra Santa, que impidió un libre acceso a los santuarios allí ubicados, a la realización de peregrinaciones más populares a diferente templos de Europa

¹⁴⁸ Para Turner (1980 citado en Garma 1988: 89) los símbolos pueden tener varios significados, es decir, son polisémicos y poseen dos polos: uno ideológico, donde los significados se refieren al orden social y moral, a principios y normas y uno sensorial, donde los significados se relacionan con sentimientos, emociones y deseos.

dedicados a santos¹⁴⁹, advocaciones de la Santa Virgen¹⁵⁰ y a iglesias que contenían importantes reliquias de la pasión de Cristo. Entonces, estas nuevas peregrinaciones sustituyen las dirigidas a la fuente y centro de la fe (Jerusalén) que tenían como paradigma la *via crucis* (Turner y Turner 1978: 6) y producen un desplazamiento del centro de gravedad del Cristianismo de Palestina a Europa (Turner y Turner 1978: 233). La multiplicación de santuarios en Europa produce un policentrismo de la peregrinación que en el curso del tiempo se vuelve fuente de grandes abusos (*Ibídem*).¹⁵¹ Sin embargo, es también la reclamación a la universalidad de la iglesia que fomenta la creación de peregrinaciones a los grandes santuarios de tierras cristianas externas a la propia (Turner y Turner 1978: 6).

Luego, durante la Reforma y la Ilustración, las peregrinaciones caen en decadencia y muchos santuarios desaparecen, hasta el siglo diecinueve, cuando estos mismos lugares empiezan a revivir mientras otros nuevos nacen, en particular marcados por apariciones de la Virgen (Turner y Turner 1978: xviii).

Los Turner postulan que en esta última época, la época moderna, la iglesia católica ha aceptado nuevas peregrinaciones oficialmente, porque ha reconocido la necesidad de mantener vivas las creencias populares religiosas frente a la expansión del pensamiento secularizado contemporáneo (Garma 1988: 90).

Los Turner continúan su disertación observando cómo durante el Medioevo las peregrinaciones jugaban un papel importante en la creación de relaciones entre diferentes regiones a veces muy distantes entre sí, relaciones que muchas veces eran

¹⁴⁹ Por ejemplo a Santiago de Compostela.

¹⁵⁰ Por ejemplo a Nuestra Señora de Walsingham.

¹⁵¹ Por ejemplo, hay una competencia entre santuarios por peregrinos y reliquias, una multiplicación de las reliquias al punto de lo absurdo, el crecimiento de una actitud indiferente hacia las doctrinas sagradas, etcétera.

también de carácter económico. Así, generalmente junto a los santuarios surgían mercados, ferias y grandes ciudades, trasformando los caminos de las peregrinaciones, ya conductos de transmisión cultural (Turner y Turner 1978: 26), también en rutas de comercio que impulsaban el crecimiento económico de las regiones conectadas. Los centros de peregrinación generaban, en la práctica, un “campo” socioeconómico (Turner y Turner 1978: 234). Todo este panorama se vio sumamente afectado por la Reforma protestante que provocó un declino de las peregrinaciones y la desaparición de varios santuarios. Es importante señalar que ésta es una de las pocas alusiones de los Turner a los factores económicos pues, en la práctica, casi no los consideran en sus análisis, prefiriendo realizar generalizaciones sobre el fenómeno de la peregrinación que puedan abarcar periodos históricos diversos y formaciones económico-sociales y modos de producción muy distintos (Garma 1988: 91).

Hemos antes tratado la comparación que hacen los Turner entre la peregrinación y los ritos de iniciación, sin embargo, a sus esfuerzos por definir su objeto de estudio corresponde otra comparación a saber entre la peregrinación y los ritos de aflicción propios de las sociedades tribales. La peregrinación tiene similitudes y diferencias con los ritos de aflicción (Turner y Turner 1978: 11). Una primera diferencia encontrada por los Turner es que, si bien en las sociedades tribales como en las sociedades feudales o semif feudales hay una general creencia que la enfermedad y mala suerte son puniciones divinas recibidas por transgresiones morales en pensamiento, palabra, o acción, sin embargo no se piensa que los agentes de punición son los espíritus ancestrales o menores divinidades o demonios sino Dios mismo (*Ibíd*em).¹⁵² Otro contraste entre la peregrinación y el ritual de aflicción tribal es que mientras en el

¹⁵² Aunque puede pensarse que Dios actúa indirectamente.

segundo la acción terapéutica tiene un carácter sistemático y cuasi-pragmático, es decir, se espera por ejemplo que la acción devuelva la salud a algún paciente (siempre y cuando éste no sea víctima de una invencible brujería), los participantes de una peregrinación no esperan algún remedio corporal. En todo caso, si existiera una milagrosa curación, esta es atribuida a la gracia de Dios, a menudo obtenida a través de la mediación de otra entidad, por ejemplo un santo (Turner y Turner 1978: 14). Si bien en muchas peregrinaciones hay creencias mágicas (por ejemplo sobre la eficacia sobrenatural del agua de los manantiales sagrados o sobre el poder benéfico de las reliquias e imágenes, o sobre la virtud curativa de ciertas formulas), éstas sólo funcionan si el corazón del sujeto está realmente arrepentido y no únicamente por medio del ritual realizado (Turner y Turner 1978: 14).

En cuanto a los motivos que llevan a una persona a participar en una peregrinación los Turner señalan la sensación de una comunicación de “línea directa” con el Todopoderoso que tiene el peregrino cuando se aproxima al templo de un santo (Turner y Turner 1978: 16). Esta teoría, para ellos, es característica de la unión peculiar entre individualismo y colectivismo que inventa la Iglesia cristiana medieval, según la cual los mortales normales pueden aumentar la eficacia de su rezo a Dios pasando su petición hacia arriba a través de un mediador o cadena de mediadores de creciente santidad (*Ibídem*).

Para los Turner, las peregrinaciones además tienen numerosas dimensiones temporales todas muy importantes, las cuales no se pueden dejar de lado si se quiere realizar un estudio exhaustivo de éstas. Por lo tanto, no sólo es esencial conocer la época de génesis de una peregrinación para entender la naturaleza de su estructura

procesual (Turner y Turner 1978: 17) sino que también es necesario delinear su perfil diacrónico (Turner y Turner 1978: 23). Además, cada peregrinación tiene una historia local y una regional; responde más o menos sensiblemente a una historia nacional; y, especialmente en el caso de las peregrinaciones más importantes, también está impregnada de la historia internacional (*Ibídem*). Luego las peregrinaciones también tienden a agregar ricas superestructuras de leyendas, mitos, folklores¹⁵³ y literaturas (*Ibídem*).

Recordamos ahora que los Turner (1978: 25) se acercan al estudio de la peregrinación con la idea de estudiar los procesos socio-culturales de larga duración de este fenómeno en cuanto su interés se dirige hacia sus dinámicas de cambio y persistencia ideológica. Esto les permite trazar la existencia de un proceso gradual de cambio y formular un posible modelo de pasaje de una peregrinación espontánea a una institucionalizada. En efecto, para ellos, la fundación de una peregrinación generalmente está marcada por visiones, milagros o martirios (Turner y Turner 1978: 25). Luego, empiezan a llegar los primeros peregrinos de cualquier modo, individualmente, e intermitentemente, aunque en grandes cantidades (*Ibídem*). Estos primeros visitantes tienen una devoción fresca y espontánea (*Ibídem*). Con el pasar del tiempo hay una progresiva rutinización e institucionalización del viaje sagrado (*Ibídem*). En esta nueva fase, ya los peregrinos tienden a venir en grupos organizados, cofradías, hermandades o asociaciones de parroquia, en días de fiestas especificados,

¹⁵³ La leyenda puede ser definida como el corpus de cuentos escritos de las maravillas y milagros conexas con la génesis y desarrollo del sistema de peregrinación; el mito, como la tradición oral sistemática que concierne estos eventos; el folklore, como el ensamblaje de no sistematizados (y a menudo localmente idiosincráticos) cuentos e historias acerca de sucesos de tipo no usual a lo largo del camino de la peregrinación y acerca de sus santos (Turner y Turner 1978: 23).

o de acuerdo con un atentamente planificado calendario (*Ibídem*). Instalaciones de mercado surgen cerca del santuario y a lo largo del camino (*Ibídem*). Ya fiestas secularizadas y ferias prosperan cerca de los santuarios (*Ibídem*). Se desarrolla entonces, con el aumento de las necesidades de los peregrinos, un elaborado sistema de licencias, permisos, y ordenanzas, que gobiernan las transacciones mercantiles, los alojamientos de los peregrinos, y la conducta de las ferias (*Ibídem*). En el dominio sagrado, especiales rezos, novenas, letanías, rosarios, y otra maneras de devoción al santo de la peregrinación, Jesús o María, se multiplican (*Ibídem*).

El mismo estudio de los procesos socio-culturales de larga duración, le permite entender cuales lugares son escogidos como santuarios en las diversas fases de desarrollo de una religión. Encuentran que, en las etapas tempranas de desarrollo de una religión, tienden a predominar los santuarios prototípicos (Turner y Turner 1978: 34). Más tarde, es probable que se vuelvan santuarios de peregrinaciones los lugares donde los santos y los mártires vivieron y murieron (*Ibídem*). Más tarde aún, son los lugares donde hay visiones, o apariciones, del fundador o de sus discípulos más cercanos — o de alguna manifestación de Dios o del poder divino — a un creyente, los que pueden volverse santuarios de peregrinación (*Ibídem*).

Otros cambios que los Turner (1978: 27) exploraron en su estudio fueron los de los sistemas simbólicos asociado con las peregrinaciones, esto con el intento de entender sus influencias sobre los peregrinos a nivel individual y colectivo. Por ejemplo, ellos exploraron el porqué en muchos centros de peregrinación hay imágenes e iconos de santos abandonados, mientras en una capilla lateral o nicho del santuario arden velas delante a la estatua de algún recién popular beato (Turner y Turner 1978: 29).

En medio de evidencias de cambios encontradas en las peregrinaciones los Turner (1978: 202) subrayan en contraposición la *communitas*, la cual persiste a través de cambios religiosos y teológicos, mientras los que se rompen y derrumbar son las estructuras y los símbolos que manifiestan una religión. La *communitas* persiste a menudo, pero ya no normativa o ideológica, y espera tener una nueva forma en una nueva religión (*ibídem*). Además, para los dos autores, esta persistencia de la *communitas* explica el porqué muchas peregrinaciones han revivido luego de un periodo de declino o incluso extinción (Turner y Turner 1978: 27).

Los Turner además encuentran como las grandes peregrinaciones medievales, en el Islam como en la Cristiandad, eran normalmente asociadas con grandes ferias y fiestas (Turner y Turner 1978: 36). Para ellos, la devoción de la peregrinación, el mercado, y la feria contienen todas una medida de alegre, “lúdica” *communitas* (Turner y Turner 1978: 37). Esta se extiende incluso en las actividades religiosas propias, visto que la camaradería es una característica de las relaciones entre los peregrinos (*Ibídem*). Generalmente, los que hacen un viaje para rezar juntos también se divierten juntos en los seculares interludios entre las actividades religiosas (*Ibídem*). Por ejemplo, una típica “diversión” asociada a la peregrinación son las visitas turísticas a lugares de interés secular presentes en los lugares donde se pasa (*Ibídem*). Ellos piensan que estudiar los factores no ritualizados que circundan una romería, juntos con su acción litúrgica y simbólica, es importante para obtener el campo total de la peregrinación investigada (*Ibídem*). Finalmente, es interesante notar como la teoría de los Turner (1978: xiv) tenga una evidente influencia de su época de elaboración y de las vidas de sus promotores. En efecto, esta investigación fue realizada a partir del 1969, es decir,

en plena era hippie y los dos autores fueron antes radicales izquierdistas y luego fervientes católicos.

La corriente político-simbólica: la teoría de John Eade y Michael Sallnow: Eade y Sallnow presentan su teoría en el texto publicado en 1991 “Contesting the Sacred. The Anthropology of Chistian Pilgrimage”. Este trabajo es el producto de un coloquio sobre la peregrinación convocado por John Eade en el “Roehampton Institute of Higher Education” en Julio de 1988 (Eade y Sallnow 1991: 1). En este libro los dos autores intentan proponer a la antropología una nueva agenda para el estudio de la peregrinación (*Ibídem*). Se limitan a investigar la peregrinación cristiana, comparando casos de romerías muy variados propios de esta religión (*Ibídem*). Los casos de peregrinaciones seleccionados para el libro, escritos por diferentes autores, varían de Jerusalén¹⁵⁴, a San Giovanni Rotondo¹⁵⁵, de Lourdes¹⁵⁶ a lugares sagrados de Sri Lanka¹⁵⁷ y Perú¹⁵⁸ (Eade y Sallnow 1991: 2).

La nueva agenda de Eade y Sallnow (1991: 2) consiste en el reconocimiento que la peregrinación es sobre todo una arena para discursos religiosos y seculares que compiten, tanto por la cooptación oficial como por la recuperación no oficial de significados religiosos; tanto por conflictos entre ortodoxias, sectas, y grupos confesionales como por la unidad hacia el consenso y la *communitas*. Así, este libro

¹⁵⁴ El capítulo sobre esta peregrinación fue escrito por Glenn Bowman.

¹⁵⁵ El capítulo sobre esta peregrinación fue escrito por Christopher McKevitt.

¹⁵⁶ Los dos capítulos sobre esta peregrinación fueron escritos respectivamente por Andrea Dahlberg y John Eade.

¹⁵⁷ El capítulo sobre esta peregrinación fue escrito por Richard Stirray.

¹⁵⁸ El capítulo sobre esta peregrinación fue escrito por Michael Sallnow.

presenta una nueva dirección para los estudios de la peregrinación (Eade y Sallnow 1991: 3).

Eade y Sallnow (1991: 2-3) vuelven problemático lo que era esquivado por los paradigmas anteriores,¹⁵⁹ es decir, la esencial heterogeneidad del proceso de peregrinación. Consecuencia directa de esta nueva impostación de la investigación sobre la peregrinación es, por un lado, que el discurso teórico en torno a ésta se hace más diversificado y conflictivo y, por el otro, que éste se vuelve menos interesado en encontrar ejemplos empíricos con un ideal preconcebido que en deconstruir la propia categoría de “peregrinación” en comportamientos y significados histórica y culturalmente específicos (Eade y Sallnow 1991: 3). En efecto, si no puede darse por sentado el significado de una peregrinación por sus participantes, entonces tampoco se puede dar por sentado una definición uniforme del fenómeno de la peregrinación (*Ibídem*).

Las peregrinaciones (y lo sagrado en general) son consideradas por estos autores como un fragmentado, ambiguo, ideológico campo de batalla (Coleman y Elsner 1995: 199). Desde este punto de vista, la idea de lo sagrado (y de la peregrinación) como una realidad transcendente, universal y unificada completamente divorciada de los asuntos mundanos, es una ficción colectiva construida para reforzar particulares posiciones sociales (*Ibídem*). Esta perspectiva no es nueva, sino que tiene sus raíces en el trabajo de Emile Durkheim, el cual consideró lo sagrado, no como una realidad espiritual, sino como el producto de las fuerzas sociales (*Ibídem*). Sin embargo, Eade y Sallnow se oponen a otra idea durkheimiana, la del santuario sagrado que funciona como un símbolo de unidad e identidad no cuestionada, en cuanto resulta claro que en los

¹⁵⁹ Por ejemplo por los teóricos de la correspondencia y por los Turner.

santuarios son evidentes tanto los diversos supuestos culturales de los peregrinos como las luchas de poder presentes en la sociedad (Coleman y Elsner 1995: 200).

Sobre las teorías anteriores de la peregrinación, Eade y Sallnow (1991: 4-5) en particular cuestionan la de los Turner basándose en el hecho que ni ellos ni otros investigadores han encontrado en los casos concretos investigados pruebas para su teoría. Al contrario, ellos señalan como un tema recurrente a través de la literatura es el mantenimiento y, a veces, el fortalecimiento de los límites y distinciones sociales en el contexto de la peregrinación, más que una atenuación o disolución de éstos como afirman los Turner (*Ibidem*). Se oponen claramente a la noción de *communitas* y la remplazan con la idea de los sitios como arenas no de consenso y compartición sino de interpretaciones diferentes y disputas (Coleman y Elsner 1995: 201).

Lo anterior no quiere decir que los autores no piensen que algunas de las características de las *communitas* se puedan encontrar en algunos casos (Eade y Sallnow 1991: 5). Lo que en particular critican es el determinismo del modelo de los Turner pues éste conlleva una necesaria alineación de la peregrinación a la anti-estructura que no sólo perjudica el complejo carácter del fenómeno, sino que también impone una espuria homogeneidad a la práctica de la peregrinación que se realiza en muy diferentes marcos históricos y culturales (Eade y Sallnow 1991: 5).

Otra crítica de Eade y Sallnow (1991: 5) al enfoque turneriano es a sus fundamentos estructuralistas¹⁶⁰ que consideran la peregrinación capaz de subvertir el orden social establecido. Para superar las teorías anteriores ellos proponen analizar la peregrinación no meramente como un campo de relaciones sociales si no como un

¹⁶⁰ La misma crítica la hacen al enfoque funcionalista que ve la peregrinación como un elemento que soporta el orden social establecido.

dominio de discursos en competición (Eade y Sallnow 1991: 5). En efecto, son los discursos variados con sus múltiples significados e interpretaciones, llevados al santuario por diferentes categorías de peregrinos, por residentes y por especialistas religiosos, los que constituyen el culto mismo (*Ibídem*). En este sentido, un culto puede ser visto como constituido por mutuos malentendidos, visto que cada grupo intenta interpretar las acciones y los motivos de otros en términos de su propio discurso específico.

Para lograr su objetivo, Eade y Sallnow (1991: 5) investigan cómo la práctica de la peregrinación y los poderes sagrados de un santuario están contruidos con representaciones variadas y posiblemente en conflicto por los diferentes sectores de los que constituyen el culto y luego por aquellos externos a éste.

Por otro lado, Eade y Sallnow presentan diferentes casos en los cuales hay un cambio en la noción de centro sagrado. En estos casos,¹⁶¹ la sacralidad que estaba centrada en un lugar pasa a estar centrada en una persona (Eade y Sallnow 1991: 6). Sin embargo, para ellos, este cambio no siempre depende del dominio político secular; en algunos casos depende de transformaciones internas del dominio religioso,¹⁶² que ciertamente pueden ser estimuladas por procesos externos (*Ibídem*: 7). Dicho cambio produce problemas a una institución religiosa centralizada y burocrática como lo es la Iglesia católica en cuanto a que los santos vivientes, no necesitando de algún intermediario eclesiástico para realizar sus peticiones a Dios, se salen de su control.

¹⁶¹ Ejemplos son la nueva ola de santuarios cristianos en Sri Lanka centrados en el cuerpo de un santo, mientras que los más antiguos estaban centrados en el lugar (Eade y Sallnow 1991: 7).

¹⁶² Un ejemplo, es el movimiento milenarista andino del siglo decimosexto conocido como *Taki Onqoy* que treinta años después de la conquista española presenta un traslado de los dioses nativos que habían sido localizados hasta aquel momento en características del paisaje natural a los cuerpos de sus adeptos.

Así, la personificación del centro sagrado produce un alejamiento del control eclesiástico, sin embargo, este control empieza a ser recuperado con la muerte del santo y su transformación en un mudo, hierático y domesticado santuario (Eade y Sallnow 1991: 7).¹⁶³ Se realiza, es decir, un proceso que Eade y Sallnow (1991: 8) definen, parafraseando a Weber, como “especialización del carisma”: el poder de la persona viviente es convertido después de su muerte en el poder del lugar.

Con respecto a la peregrinación, hay una diferencia entre la sacralidad lugar-centrada y la persona-centrada. Mientras la primera es una modalidad de localización del poder divino normalmente encontrada en una romería, la sacralidad persona-centrada puede preceder a ésta empíricamente, como en el caso de Padre Pio, o puede surgir en contraposición a ésta, como por ejemplo en el casos del moderno Sri Lanka y los Andes del siglo XVI (*Ibídem* 1991: 8). Eade y Sallnow también presentan otro tipo de centro sagrado, el cual es más abstracto respecto a los dos presentados anteriormente, el de la ubicación del poder divino en un texto (*Ibídem*).¹⁶⁴

Resumiendo, para Eade y Sallnow (1991: 9) existen muchas formas diferentes de centro sagrado y muchas formas diferentes de peregrinación las cuales tienen que ser estudiadas examinando sus características específicas de construcción (*Ibídem*). Para hacer esto ellos se basan en la triada “persona”, “lugar” y “texto” que consideran provee las mejores coordinadas para el análisis de la peregrinación cristiana (*Ibídem*).

¹⁶³ Un ejemplo de esto es el caso de Padre Pio.

¹⁶⁴ Un ejemplo es la peregrinación a Jerusalén, la cual es un viaje a través de un particular texto escrito, las autorizadas versiones bíblicas de la vida y muerte de Cristo (Eade y Sallnow 1991: 8). Con este viaje los católicos averiguan y materializan las escrituras sagradas, las hacen reales extrayendo de éstas el contenido máximo instruccional (Eade y Sallnow 1991: 9). En la práctica, los lugares sagrados de Jerusalén son visitados como ilustraciones de un texto que es la máxima fuente de poder (*Ibídem*).

Eade y Sallnow contestan la noción de Eliade de centro sagrado la cual ha permeado muchos de los trabajos anteriores sobre la peregrinación (*Ibídem*). Esta noción considera que el poder de un santuario milagroso deriva solamente de su inherente capacidad de ejercer un magnetismo devocional sobre los peregrinos y de exudar por sí mismo potentes sentidos y significados para sus devotos (*Ibídem*). Es decir, el santuario se considera *sui generis*: su poder es internamente generado y sus significados son, en gran parte, predeterminados (*Ibídem*). En cambio, el análisis de Eade y Sallnow (1991: 10) sugiere que el santuario de una peregrinación, aunque aparentemente emana un significado religioso intrínseco propio, al mismo tiempo provee un espacio ritual para la expresión de una diversidad de percepciones y significados, las cuales los peregrinos mismos llevan al santuario e imponen sobre éste. El resultado final de esto es que el culto puede contener dentro de sí mismo una plétora de discursos religiosos (*Ibídem*). En resumen, para ellos los sitios de peregrinación no tienen significado en sí mismos (Coleman y Elsner 1995: 209), existen tantos de éstos como grupos reconocidos que los “viven” o visitan. Un santuario de peregrinación quizás es una centro de producción simbólica de sus propios significados religiosos, sin embargo es — a veces predominantemente — una arena para la interacción de una variedad de percepciones e interpretaciones importadas, en algunos casos sutilmente diferenciadas unas de las otras, en otros radicalmente polarizadas (Eade y Sallnow 1991: 10).

Eade y Sallnow (1991: 10) subrayan, por otro lado, como los oficiales del santuario no ejercen un poder totalitario sobre los discursos presentes en éste. En efecto, ocasionalmente los peregrinos son hábiles en imponer sus propios significados sobre

las situaciones y en realizar prácticas no oficiales aunque dentro de las restricciones de la organización de la peregrinación y del santuario (*Ibídem*).¹⁶⁵ Para los autores resulta entonces evidente que los conflictos entre custodios y devotos del santuario y las contradicciones entre discursos oficiales y no-oficiales derivan, en última instancia, de diferentes percepciones de un mismo lugar sagrado (*Ibídem*).

Con base en los diversos trabajos contenidos en su libro Eade y Sallnow generan algunas de sus conclusiones. El capítulo de McKevitt sobre San Giovanni Rotondo (Italia), les sirve para mostrar como las actitudes de los vecinos del santuario son complejas y ambivalentes (*Ibídem*). El capítulo sobre Jerusalén de Bowman muestra según ellos el choque entre percepciones opuesta de un escenario sagrado provocado por la llegada de peregrinaciones multi-confesionales (Eade y Sallnow 1991: 13). En este lugar Judaísmo, Islam y una variedad de Cristianismos se enfrentan en una atmosfera de profunda sospecha y a veces declarada hostilidad, cada grupo trayendo consigo a Jerusalén su propia interpretación de la ciudad como un lugar sagrado (Eade y Sallnow 1991: 13). Jerusalén, entonces, presenta un caso donde las posibles interpretaciones se multiplican en un nivel que va más allá de la típica contraposición interpretativa binaria entre oficiales del santuario *versus* peregrinos, o nativos *versus* interpretaciones externas (*Ibídem*). Lo único que tienen en común estas peregrinaciones es su presencia a veces simultánea en mismos lugares sagrados (Eade y Sallnow 1991: 13-14). Sin embargo, cada grupo de peregrinos tiene su particular visión de lo que van a venerar: para los peregrinos griegos ortodoxos, lo más

¹⁶⁵ Un ejemplo sería la peregrinación al Señor de *Qoyllur Rit'i* donde practicas “populares” (autoflagelación, danzas, azotes a los peregrinos, por parte de individuos particulares) persisten sin que la iglesia oficial pueda hacer algo para impedirlo.

importante es la veneración de los iconos exhibidos en el lugar y no la identificación precisa del lugar; para los católicos romanos lo importante es el sitio en cuanto es ilustrativo de un particular texto bíblico relacionado con la vida de Jesús, es decir, es importante en un sentido histórico, como confirmante de la verdad de los eventos pasados narrados en el texto; para los cristianos sionistas es la misma Tierra Sagrada la que tiene cada presente y futuro significado (Eade y Sallnow 1991: 14). Estas diferencias de interpretaciones son tan vastas que no hay compromisos posibles entre ellas. Así, el centro sagrado *par excellence* de la tradición cristiana, paradójicamente, se vuelve el foco global para la exhibición de sus profundos y omnipresentes cismas doctrinales (*Ibídem*).

Otra idea sobre los santuarios que Eade y Sallnow presentan tiene que ver con cómo éstos y sus poderes sagrados son percibidos respecto a sus estatus temporales (*Ibídem*). En efecto, para ellos, los santuarios de peregrinación difieren en su percibida relación con el tiempo histórico (*Ibídem*). Partiendo de la idea de Stirrat (1984 *apud* Eade y Sallnow 1991: 14) que en la actividad religiosa realizada en los súper-santuarios no hay una división trazada entre el tiempo pragmático y el tiempo trascendente,¹⁶⁶ ellos proponen que en la tradición cristiana la mediación entre estas dos formas de tiempo se efectúa en gran parte a través de individuos carismáticos o visionarios (*Ibídem*). Según los dos autores, la iglesia oficial presenta una actitud ambivalente hacia estas figuras carismáticas sobre todo cuando están todavía en vida

¹⁶⁶ Stirrat (1984 *apud* Eade y Sallnow 1991: 14), identifica dos modalidades de lo sagrado, las cuales respectivamente incorporan diferentes nociones de tiempo. Una modalidad que el autor etiqueta como lo sagrado “eliadiano”, es eterna y ahistórica; la otra, lo sagrado “durkheimiano”, está anclado en la sociedad y en la historia (*Ibídem*). Hay una tensión jerárquica entre las dos modalidades, con el tipo de tiempo de la primera presentado como superior al tiempo de la segunda, que está limitado a la existencia finita (*Ibídem*).

y, en particular, cuando sus actividades religiosas están enredadas con cambios y procesos políticos y económicos. Sin embargo, cuando estas figuras mueren, la iglesia es hábil en afirmar su plena autoridad sobre el santuario que él o ella ha dejado como legado. El proceso que sigue es el intento, por parte del clero, en cambiar el foco del culto de las preocupaciones mundanas a las extra mundanas: en otras palabras, transmutar el legado de la persona sagrada de un tiempo limitado, sacralidad durkheimiana, a uno eterno, sacralidad eliadiana (Eade y Sallnow 1991: 14). En algunos casos hay una resistencia en contra del cambio de foco, mientras otras veces hay una aceptación.

Finalmente, para Eade y Sallnow (1991: 15), son los significados y las ideas que los funcionarios, los peregrinos y los vecinos invierten en el santuario — significados e ideas las cuales son determinadamente formadas por sus trasfondos políticos y religiosos, nacionales y regionales, étnicos y de clase — las que ayudan a dar al santuario su capital religioso. Para los autores, el poder del santuario deriva en gran parte de su ser como un vacío religioso, es decir, un espacio ritual capaz de acomodar diversos significados y prácticas, aunque ciertamente el personal del santuario puede intentar, con variados grados de éxito, imponer un solo discurso oficial (Eade y Sallnow 1991: 15). Por lo tanto, es su capacidad de absorber y reflejar una multiplicidad de discursos religiosos, su habilidad de ofrecer a una variedad de clientes lo que cada uno de ellos desea, que confiere a un santuario de gran envergadura su carácter esencial y universalístico (*Ibídem*). Ciertamente, su universalismo no se constituye por medio de una unificación de los discursos sino por la capacidad de su culto de entretener y responder a la pluralidad (*Ibídem*). Así, el centro sagrado en la perspectiva de Eade y

Sallnow (1991: 15), aparece como un vaso en el cual los peregrinos devotamente vierten sus esperanzas, rezos, y aspiraciones. Las implicaciones lógicas de esta posición de Eade y Sallnow van mucho más lejos, llegando a cuestionar incluso la misma existencia de un fenómeno socialmente distinto definido peregrinación (Coleman y Elsner 1995: 200).

Otro aspecto de la peregrinación del cual se ocupan Eade y Sallnow es el relativo al tratamiento del cuerpo del enfermo durante su realización. Sus conclusiones se basan, en particular, sobre el caso de Lourdes tratado en el capítulo escrito por Dahlberg.¹⁶⁷ En este caso, según ellos, resulta evidente que la peregrinación lleva la enfermedad desde las márgenes de la sociedad secular a convertirse en el centro de atención al llegar al santuario (Eade y Sallnow 1991: 16-17). Sin embargo, el sufrimiento físico de los peregrinos enfermos se interpreta de manera diferente de acuerdo con las estructuras de los diversos grupos de peregrinos y las posiciones sociales de los peregrinos individuales (Eade y Sallnow 1991: 17). En particular, dos son los discursos dominantes asociados a la enfermedad: el de los milagros y el sacrificial (*Ibídem*). Mientras el primer discurso dirige la atención a la posibilidad de la dramática curación de la enfermedad física, el segundo refina y santifica el sufrimiento físico, y, por extensión, todas las formas de sufrimiento, focalizándose sobre el sacrificio de redención de Jesús Cristo a través de la crucifixión (*Ibídem*). En Lourdes estos dos discursos están asociados a dos grupos diferentes: mientras el discurso sacrificial es exaltando por los oficiales del santuario, el discurso milagroso es lo que atrae a la mayoría de los devotos dando a este santuario su enorme popularidad internacional (Eade y Sallnow 1991: 23). Para Eade y Sallnow (*Ibídem*) la interpretación expiatoria de

¹⁶⁷ Véase el capítulo 2 del libro de Turner y Turner (1978: 30-50).

la peregrinación es propia de la tradición eurocéntrica del catolicismo, interpretación que se opone a las miríadas de prácticas rituales anómalas hechas en muchas peregrinaciones mundiales más orientadas a la obtención de milagros.

Luego, estos dos autores se interesan por el intercambio simbólico que se realiza en la peregrinación. Afirman que el dinero de ninguna manera es excluido de estos sagrados intercambios (Eade y Sallnow 1991: 24). En efecto, donaciones de dinero en efectivo a los custodios del santuario, adquisiciones de velas, limosnas a mendigos, y otro tipos de ofertas monetarias son plenamente incorporadas en el circuito de mercadotecnia religiosa del santuario. Y además, esta ideología de mercado abraza ambos discursos, milagroso y expiatorio, si bien los dos se diferencian por la naturaleza de los favores esperados a cambio (Eade y Sallnow 1991: 24).¹⁶⁸

Finalmente, Eade y Sallnow (1991: 26) señalan cómo el estudio antropológico de la peregrinación, y en particular de la peregrinación cristiana, está todavía en su infancia. Los temas afrontados en su libro - el conflicto y la articulación entre múltiples discursos, las múltiples diferencias en las percepciones de un santuario y de sus poderes dentro y entre las confesiones, y entre peregrinos y a nivel personal, el significado del sufrimiento del cuerpo en el contexto de los santuarios curativos, la naturaleza de los intercambios entre seres humanos y divinos que da a la peregrinación su base lógica – son sólo unos pocos argumentos de los posibles en el estudio de la peregrinación (Eade y Sallnow 1991: 26-27).

¹⁶⁸ Mientras el discurso milagroso pide favores materiales en esta vida, el discurso expiatorio pide redención espiritual para la siguiente (Eade y Sallnow 1991: 24).

Otro punto de vista: Simon Coleman y John Elsner: Un año después de la publicación del libro de Eade y Sallnow salió a la luz la obra de Simon Coleman y John Elsner "*Pilgrimage. Past and present in the world religion*". Los dos autores, el primero antropólogo, el segundo historiador del arte, quienes también habían participado en la conferencia interdisciplinaria sobre la peregrinación realizada en Londres en julio 1988, proponen un punto de vista algo diferente respecto a los autores presentados en el párrafo anterior. Su libro, que describe y analiza peregrinaciones de épocas diversas y que se mueven en muy divergentes paisajes religiosos (Coleman y Elsner 1995: 196), es una especie de crítica a los resultados de la conferencia que según ellos produjo más que conclusiones interdisciplinarias, un fortalecimiento de las barreras disciplinarias, tanto que el volumen publicado al final por los organizadores fue limitado a los textos de los antropólogos y a la religión cristiana.

Coleman y Elsner estudiaron estas diversas tradiciones de peregrinación teniendo en cuenta sus propios contextos históricos y culturales y confiando que el uso de esta forma de comparación alargada pudiera aportar datos significativos para entender mejor el fenómeno de la romería. Lo que no les interesó fue hacer generalizaciones que eludieran las claras diferencias entre las culturas; lo que buscaron fue comprender la peregrinación como un fenómeno *cross cultural* (Coleman y Elsner 1995: 198).

Respecto a sus ideas sobre las anteriores teorías (de los Turner y de Eade y Sallnow) sobre la peregrinación, Coleman y Elsner muestran en su libro una actitud ambivalente pero constructiva, presentando por un lado sus concordancias y por el otro sus diferencias teóricas. Por ejemplo, los dos autores concuerdan en parte con la idea de *communitas* de los Turner. Por un lado, consideran evidente — por sus experiencias

directas — que los peregrinos frecuentemente evitan una abierta exhibición de las diferencias de estatus, signo de una cierta búsqueda de *communitas*, por ejemplo llevando puestos vestidos estándar (Coleman y Elsner 1995: 201), por el otro consideran la *communitas* presente en la peregrinación sólo como un ideal (Coleman y Elsner 1995: 202). Aunque piensan que algunos de los sitios claves en la geografía sagrada de las tradiciones religiosas estudiadas fueron percibidos por los peregrinos como arenas de una potencial solidaridad religiosa (por ejemplo La Meca y Jerusalén), sin embargo también consideran que estos sitios no pueden ser vistos como separados de sus ambientes socio-económicos de pertenencia puesto que no se puede negar que, como las peregrinaciones que los utilizan, involucren situaciones de conflicto y muchas veces sean propensos a ser controlados por poderes temporales más que espirituales (*Ibídem*). Finalmente, Coleman y Elsner (1995: 213) apoyan otro aspecto del enfoque turneriano, es decir, lo que enfatiza la importancia de analizar las peregrinaciones como extensos casos-historias conectando pueblos, lugares, narrativas y culturas en redes de relaciones constantemente en evolución.

En cambio, sobre las teorías de Eade y Sallnow, los dos autores tienen más que decir. Ellos aceptan que algunos de los argumentos de Eade y Sallnow sobre la peregrinación son poderosos e inatacables. Por ejemplo, no pueden negar el hecho de que los peregrinos, incluso aquellos visitantes al mismo lugar, toman parte de una multiplicidad de interpretaciones frecuentemente incompatibles (Coleman y Elsner 1995: 202). Esto les permite afirmar que si bien un centro de peregrinación está fijo en el espacio, su significado no lo está (*Ibídem*). Sin embargo, si bien consideran que el trabajo de Eade y Sallnow ha abierto “una fructífera nueva agenda para el estudio [de

las peregrinaciones] en un mundo post-turneriano de análisis” (Coleman y Elsner 1995: 202) piensan que algunos de sus argumentos necesitan ser modificados. Por ejemplo, critican el hecho de que Eade y Sallnow, en la práctica, invoquen el concepto de peregrinación sólo para descartarlo como una significativa categoría de estudio. Además, Coleman y Elsner (*Ibídem*) piensan que la idea de los sitios de peregrinación como vacíos de significados intrínsecos tiende a ignorar las considerables similitudes estructurales que existen en las prácticas de la peregrinación dentro las diferentes tradiciones. Hay, en efecto, paralelos en el comportamiento que pueden ser encontrados a través del tiempo y de la cultura, incluso si las implicaciones y los significados de tal comportamiento varían enormemente (*Ibídem*). Los dos autores reconocen que Eade y Sallnow se dan cuenta de esto en la introducción de su libro donde afirman “que la peregrinación cristiana, y quizás las prácticas de la peregrinación de todas las tradiciones escriturales, pueden ser examinadas como combinando coordenadas de “personas”, “textos” y “lugares” (Eade y Sallnow 1994: 9), pero consideran que aquellos no investigan esta interesante idea con lujo de detalles (Coleman y Elsner 1995: 202). Al enfocarse en corregir esta presunta falta, Coleman y Elsner (1995: 202-204) evidencian que las peregrinaciones proveen buenas posibilidades para analizar cómo los lugares interaccionan con los textos y las personas. Por ejemplo, si por un lado un texto sagrado puede proveer una carta de autoridad para espacios y objetos, definiéndolos como sagrados (Coleman y Elsner 1995: 204), por el otro, son los escenarios sagrados que pueden servir como testigos de la verdad de un texto o evento profético: cómo el peregrino encuentra el lugar sagrado, él o ella experimentan físicamente lo que precedentemente habían conocido

sólo a través de la narrativa sagrada o sus ilustraciones visuales (Coleman y Elsner 1995: 204). Sobre las cuestiones relativas a la interrelación entre personas y lugares, si por un lado hay sitios sagrados que a menudo actúan como recordatorios permanentes del carisma de una persona muerta años o siglos atrás,¹⁶⁹ con las tumbas y las reliquias¹⁷⁰ que representan tangibles encarnaciones de lo sagrado en forma material; por el otro, si bien la mayoría de los peregrinos tienen poco impacto sobre un lugar sagrado, excepto para reforzar su santidad mediante sus presencias, las acciones y respuestas de peregrinos poderosos¹⁷¹ pueden dejar un marco permanente sobre el paisaje de la peregrinación (*Ibídem*). En este último caso, las experiencias y motivaciones individuales de tales personas poderosas son transformadas en representaciones permanentes y personificaciones materiales las cuales irremediabilmente alteran el recorrido de futuros viajeros religiosos (*Ibídem*). Estas posibilidades de interacción muestran, según Coleman y Elsner (1995: 204-205), cómo, en la experiencia real, los elementos de “persona”, “lugar” y “texto” coinciden. Para los dos autores por lo tanto, los sitios de peregrinación actúan como personificaciones de historia-mito, permitiendo a los adherentes invocar de nuevo elementos de su fe en palabras, imágenes y acciones físicas (Coleman y Elsner 1995: 205).

Coleman y Elsner también se enfocan sobre otro elemento no considerado por Eade y Sallnow, lo del movimiento. Para ellos, la peregrinación involucra un movimiento hacia un sitio sagrado pasando a través de un paisaje que tiende a ser ritualizado (Coleman y Elsner 1995: 206). Sin embargo, hay diferencias entre el movimiento propio

¹⁶⁹ Un ejemplo es el santuario de Padre Pio en San Giovanni Rotondo.

¹⁷⁰ Ejemplos serían las tumbas de San Cuthbert y del “Venerable Bede” en la Catedral de Durham en Inglaterra.

¹⁷¹ Ejemplos de ello serían personajes como Santa Elena, Mahoma, David y Salomón.

de las peregrinaciones de las religiones mundiales y el de las peregrinaciones de las religiones de una comunidad específica, grupo étnico o cultura. Mientras que en las primeras este movimiento se conduce fuera de su cultura particular y produce en los peregrinos la tendencia a comparar la propia cultura con la de los ambientes visitados, en las segundas no produce este efecto siendo su movimiento restringido a la territorialidad de sus participantes (*Ibídem*). Además, el movimiento en las peregrinaciones de las religiones mundiales produce dos claras consecuencias. En efecto, si por un lado el movimiento enlaza geográficamente personas dispersas dando a los participantes la posibilidad de percibir una identidad común religiosa, la cual trasciende supuestos e intereses parroquiales, por el otro, hace enfrentar a los peregrinos con la disyunción existente entre los principios idealmente universales de la fe y el hecho de que tal fe es interpretada y practicada de manera variada por los miembros de las diferentes sociedades que la profesan (Coleman y Elsner 1995: 205). Finalmente, el movimiento de este tipo de peregrinaciones puede producir cambios. En efecto, regresando a casa, los peregrinos pueden actuar como un agente de cambio, difundiendo nuevas ideas recogidas durante el viaje o por lo menos ser propensos a ver su ambiente doméstico de una nueva manera (Coleman y Elsner 1995: 206) si bien estas actitudes puedan ser amortiguadas o eliminadas por el hecho de viajar en grupos de compañeros del mismo pueblo (Coleman y Elsner 1995: 207). Para Coleman y Elsner es este elemento (un movimiento que ofrece la constante posibilidad de encontrar algo nuevo) lo que hace que la peregrinación sea distinta de otras formas de ritual.

Otro aspecto que caracteriza el movimiento en las peregrinaciones subrayado por Coleman y Elsner es que esto está enmarcado de manera significativa durante el trayecto y en los santuarios sagrados. Es decir, los movimientos de los peregrinos, y por lo tanto sus orientaciones físicas en el espacio, están frecuentemente constreñidos por la arquitectura y el arte sagrado del lugar (Coleman y Elsner 1995: 209). Sus disposiciones tienen la función de canalizar a los peregrinos a través de un mensaje preestablecido que fomente una conformidad con las normas religiosas (Coleman y Elsner 1995: 211). Así, para los autores, la topografía, las imágenes y la arquitectura de un santuario sagrado pueden llevar a cabo mucho del trabajo ideológico requerido por sus respectivos funcionarios religiosos.¹⁷² No obstante en ningún caso el peregrino es forzado directamente a adoptar una interpretación fija del lugar o de la experiencia, pero es propenso a moverse a través de los diferentes lugares en formas prescritas ritualmente, viendo así las imágenes y la arquitectura desde las perspectivas convencionalizadas que fueron decididas por los funcionarios religiosos del santuario (Coleman y Elsner 1995: 212).

Por fin, Coleman y Elsner utilizan otro concepto para interpretar las peregrinaciones, el de paisaje. En efecto, para ellos, la peregrinación necesariamente involucra un movimiento corporal a través del paisaje. Con este término ellos entienden una institución compuesta por una constelación de características. De hecho, el “paisaje” de cada sitio de peregrinación se constituye por un terreno físico, la arquitectura y por todos los mitos, tradiciones y narrativas asociadas con las características naturales o construidas por el hombre relativas al mismo sitio (Coleman y Elsner 1995: 212). En la práctica, los paisajes proveen un telón de fondo al movimiento, por lo que al avanzar un

¹⁷² Un ejemplo es el monasterio de Santa Catarina en el Monte Sinaí.

peregrino viaja a través de un terreno de símbolos culturalmente contruidos (*ibídem*). Los paisajes por lo tanto permiten que se puedan seguir diversas rutas las cuales puedan ser interpretadas diferencialmente por quienes se mueven a través de estos, pero al mismo tiempo orientan el movimiento de los viajeros (Coleman y Elsner 1995: 213).

Luego Coleman y Elsner, mientras por un lado concuerdan con Eade y Sallnow en el hecho de que “lo que confiere a un santuario muy importante su carácter esencial, universalista [es] su capacidad de absorber y reflejar una multiplicidad de discursos religiosos, su habilidad para ofrecer a una variedad de clientes lo que cada uno de ellos desea” (Eade y Sallnow 1994: 15), por el otro consideran que estos dos autores eluden las formas en las cuales los sitios también ayudan a constituir lo sagrado ante los ojos de algunos creyentes, precisamente absorbiendo discursos religiosos discrepantes¹⁷³ (Coleman y Elsner 1995: 208). Es decir, los sitios sagrados tienen la capacidad de conciliar los discursos de los peregrinos que provienen de muchas diferentes culturas y situaciones sociales rindiendo así el poder divino accesible a un mayor y variado número de personas (*Ibídem*).

Para Coleman y Elsner además, la peregrinación tiene un aspecto “popular” que se refuerza por el hecho de que los sitios que ofrecen experiencias religiosas no dependen exclusivamente de conocimientos textuales: más bien, el carisma del lugar o de la persona se transporta “con los pies sobre la tierra” y se encarna en objetos milagrosos tangibles (*Ibídem*). Luego, estos poderes del lugar son difundidos por todas partes en forma de reliquias, ampollas, imágenes y narrativas y algunas veces con la “replicación”

¹⁷³ Por ejemplo en La Meca.

del mismo lugar lejos de su original ubicación (*Ibídem*).¹⁷⁴ Coleman y Elsner notan que la función importante que la peregrinación tiene de ofrecer a las tradiciones religiosas referentes tangibles concretos es también indicada indirectamente por los ataques que ésta recibe por miembros internos de las religiones que la realizan. En efecto, en éstas los ataques en contra de la peregrinación se plantean, por un lado, acentuando la poca importancia de viajar a un lugar material externo (Coleman y Elsner 1995: 208), por el otro, enfatizando que lo sagrado no puede ser confinado o concentrado en un lugar, ya que está en toda partes (Coleman y Elsner 1995: 209).

Finalmente, Coleman y Elsner muestran que el fenómeno de la peregrinación no es anacrónico ni siquiera en la moderna cultura “secular” del Occidente y además realizan una comparación con formas culturales que entienden como peregrinaciones propias de la edad “secular”. Comienzan subrayando que las formas de viaje modernas, que aumentan la capacidad de los peregrinos de atravesar largas distancias en breves tiempos, han provocado que muchos lugares de peregrinación sean ahora más visitados que antes (Coleman y Elsner 1995: 213). Continúan afirmando que los medios de comunicación modernos (televisión y radio) permiten la participación indirecta en la peregrinación de quienes por alguna razón no pueden ir (Coleman y Elsner 1995: 213). Luego, aceptando el punto de vista durkheimiano de lo sagrado, es decir, la noción de que lo sagrado es en cierto sentido una personificación y representación de ideales sociales, Coleman y Elsner (1995: 213-214) sostienen que la peregrinación, en la actualidad, está asumiendo nuevas formas que van más allá de las prácticas religiosas estándar. En efecto, si por un lado la sociedad occidental está marcada por una disminución del apoyo institucional para las religiones tradicionales, por el otro ésta se

¹⁷⁴ Por ejemplo Benarés.

caracteriza por un notable aumento de viajes (Coleman y Elsner 1995: 214). De este modo, los autores consideran que en esta sociedad es el turismo lo que se ha vuelto un tipo de peregrinación. Y es el mismo “día festivo”¹⁷⁵, anteriormente apto para el viaje sagrado, lo que se vuelve propio para realizar este viaje. Coleman y Elsner (1995: 214 y 216) fortalecen la analogía entre el viaje turístico y la peregrinación por medio de otras afirmaciones: 1) el viaje turístico tiene sus sagradas escrituras, las guías de viajes; 2) sus reliquias, las que retienen el carisma de los lugares distintos visitados, son las fotografías, los recuerdos, las estampillas del pasaporte.

Luego, otra forma de peregrinación de tipo secular sería, para los autores, la visita al museo.¹⁷⁶ Las vitrinas del museo son como los relicarios; el cuarto de un museo equivale a una capilla privada; el mismo museo con su arquitectura corresponde a un “templo” pero de una cultura (Coleman y Elsner 1995: 216). Además, como hay sitios de peregrinaciones universales y parroquiales así hay museos internacionales y locales (*Ibídem*). En ambos lugares (museos y centros de peregrinación), universales o locales, el visitador se enfrenta a una versión construida e idealizada de la identidad de una comunidad o sociedad (Coleman y Elsner 1995: 217). Asimismo, como los museos mayores, los sitios de peregrinación viven de las donaciones de benefactores caritativos, quienes a cambio ejercitan sobre éstos una cierta forma de control (*Ibídem*). Así, a menudo la idealizada imagen de una sociedad presentada por un lugar sagrado o un museo corresponde a la visión particular de sus poderosos donantes y su dominante clientela (*Ibídem*). Los visitantes del santuario y del museo también juegan

¹⁷⁵ Notablemente “holiday” la misma palabra en inglés para decir día festivo deriva de “jornada sagrada” (Coleman y Elsner 1995: 214).

¹⁷⁶ Algunos de los ejemplos de museo que utiliza son: 1) el Museo Vaticano, 2) el “Pitt-Rivers” Museo de Oxford, 3) el Museo del Aire y del Espacio de Washington.

un papel activo al recrear la historia mientras caminan a través de su topografía. En ambos, el acto del movimiento se vuelve él mismo un acto de lectura. Y además, en ambos el movimiento no es casual, sino guiado por rutas y liturgias particulares (*Ibídem*). En los museos también hay objetos específicos emblemáticos que equivalen a los de los santuarios: por ejemplo la Piedra Roseta del Museo Británico equivale al icono de la Madonna de Czestochowa.

Ciertamente Coleman y Elsner (1995: 219) admiten que este último paralelo es un poco forzado, pero consideran que en sus contextos particulares, como puntos finales simbólicamente ricos de un viaje a un sitio llevado a cabo a través de un movimiento controlado, estos objetos tienen calidades similares. Es decir, poniéndose en frente de tales reliquias, una persona se enfrenta — literalmente se pone en contacto con — una encarnación tangible de todo lo que éste puede representar (Coleman y Elsner 1995: 219). Siguiendo ulteriormente la analogía entre la visita a un museo y la peregrinación, los recuerdos que uno compra en el negocio del museo — postales, replicas, libros — son una forma de llevar a casa algo del carisma de una especial ubicación y equivalen a las reliquias y las reproducciones de un santuario.

Finalmente, Coleman y Elsner reconocen que las formas seculares de peregrinación (turismo, visita del museo) que proponen podrían ser lejanas analogías de la peregrinación. Ciertamente el iniciado en un sistema religioso tendría dificultad a reconocerlas como formas equivalentes. Sin embargo, ellos afirman que la importancia de la peregrinación como estructura ritual fundamental de la experiencia humana hizo que sus calidades tomaran formas contemporáneas. Entonces, para Coleman y Elsner (1995: 220), a pesar de las revoluciones en la tecnología de las comunicaciones y en la

identidad cultural, la peregrinación ha demostrado sorprendentemente ser persistente en la adaptación e incluso apropiación de las innovaciones de la modernidad secular.

Otra perspectiva sobre la peregrinación: Ross Crumrine y Alan Morinis: Ross Crumrine y Alan Morinis son los editores de un importante volumen sobre las peregrinaciones en América Latina (1991). Ellos recogen en este texto trabajos sobre peregrinaciones de este continente, realizados por autores¹⁷⁷ que utilizan enfoques teóricos muy diferentes. Resultado final de la conferencia “Peregrinación: la búsqueda humana”, su libro se dedica, en la práctica, a explorar el desarrollo histórico, la diversidad, la estructura y los impactos de la peregrinación en América Latina. En el capítulo introductorio del texto (“La peregrinación: la peregrinación latinoamericana”) escrito por ambos autores, presentan sus ideas sobre este fenómeno religioso.

Antes que todo, ellos subrayan que cada región de América Latina es recorrida por miles de peregrinaciones, principalmente católicas, cuyas raíces son, en general, múltiples: cristiana europea, indígena precolombina, esclava africana, etc. (Crumrine y Morinis 1991: 1). Criticando el típico acercamiento particularista a la peregrinación latinoamericana, intentan crear un marco general para comprenderla (Crumrine y Morinis 1991: 2). Ellos consideran que la peregrinación es una institución multifacética y compleja la cual incorpora múltiples dimensiones (geográficas, sociales, culturales, religiosas, históricas, literarias, arquitecturales, artísticas, etc.) (*Ibídem*). Por esto su enfoque incluye la colaboración con otras disciplinas en tanto que la investigación

¹⁷⁷ Los autores participantes al libro no son sólo antropólogos, sino también estudiosos de otras disciplinas (arqueólogos, geógrafos, historiadores de la religión y de la literatura, etc.) (Crumrine y Morinis 1991: 2).

sobre la peregrinación tiende a incursionar en el armario de éstas para obtener otros instrumentos analíticos (*ibídem*).

Según Crumrine y Morinis (1991: 2), la peregrinación tiene varios niveles y diferentes significados y también es una compleja e interrelacionada característica de la vida social y cultural de una comunidad (Crumrine y Morinis 1991: 3). Para estos autores, hablar de una peregrinación es invocar el complejo sociocultural con muchas facetas que se focalizan en ésta (*ibídem*). Por lo tanto, para entender una peregrinación, consideran que es importante mirar cada faceta de su práctica y de su fe en cuanto cada aspecto es integrado en la totalidad de la romería. Algunas de estas facetas son las expresadas por: 1) los peregrinos, 2) el centro de peregrinación, 3) las representaciones del ritual, 4) el público. Para Crumrine y Morinis entonces, una teoría de la peregrinación debe concentrarse sobre la serie de relaciones que se entrelazan entre todas estas facetas en cada particular peregrinación o grupo de peregrinaciones (*ibídem*). Según los dos autores, la peregrinación tiene un sentido holístico y tiene que ser conceptualizada como una institución sociocultural y más generalmente como un sistema humano (*ibídem*). Como sistema, ella incorpora: un estatuto o mitos explicativos, personal que ocupa posiciones sociales o estatus diferentes, normas que estructuran los papeles y las performances del personal (*ibídem*). Además, como sistema, está orientado hacia actividades que generen cooperación con el fin de lograr ciertos objetivos (*ibídem*).

Su modelo es sacado de la discusión de Malinowski (1944: 52-54 *apud* Crumrine y Morinis 1991: 3) sobre la “institución” al cual ellos añaden la dimensión de los símbolos y significados (*ibídem*). Es decir, para los autores, una institución como la peregrinación

siempre incorpora modelos elaborados de ritual y simbolismo los cuales están agrupados en una limitada serie de metáforas raíces o símbolos meta-rituales (Crumrine y Morinis 1991: 3).

Además, impulsan la idea de que la peregrinación no existe en real aislamiento (*ibídem*). Al ser una institución de cultura popular, la peregrinación se entrelaza firmemente con su campo cultural regional, por lo que también si se encuentra en una posición geográfica remota, socialmente y culturalmente, ésta atrae modelos más amplios de creencias y prácticas de su región (*ibídem*). Además, estas conexiones múltiples con otros aspectos de la sociedad convierten a ésta en una institución muy dinámica (*ibídem*). Consideran que los factores ecológicos, demográficos, socioculturales, etc., ejercen una influencia sobre la forma y el contenido de la peregrinación y además que ésta tiende a ajustarse a los modelos culturales de su campo de clientes, “reflejando” la cultura de su tiempo y lugar (*ibídem*). Así, el ritual, la iconografía, el mito, y el significado de una peregrinación son, por lo general, enteramente representativos de modelos presentes dentro del área de la cual los peregrinos provienen, por lo que se puede afirmar que esta última pertenece a la familiaridad cultural de los peregrinos (*ibídem*). Sin embargo, el punto de llegada de la peregrinación debe también diferenciarse de la normalidad cotidiana, ser considerado un lugar excepcional, capaz de reivindicar el patrocinio sobre las iglesias de las diversas localidades (*ibídem*). En pocas palabras, el santuario debe ser el repositorio de las ideas típicas de la cultura religiosa, en sus formas más altas, más concentradas, y más poderosas (Crumrine y Morinis 1991: 4-5).

Luego, los dos autores prosiguen recordando cómo los lugares sagrados típicos de la peregrinación latinoamericana son escogidos: por ejemplo, porque hubo apariciones de algún santo, de María o Jesús o porque allí se encontraron imágenes de madera o piedra de estos mismos personajes (Crumrine y Morinis 1991: 5). Según ellos, las imágenes presentes en los santuarios no son pensadas por los devotos como un símbolo abstracto, sino como si estuvieran vivas, como demuestran casos como lo de los mayo (Crumrine y Morinis 1991: 5).¹⁷⁸ Luego, ellos reconocen que el sistema de creencia, que está focalizado sobre un santuario de peregrinación, es influenciado por las formulaciones ideológicas que son dominantes dentro del campo cultural que lo rodea (*ibídem*). Un ejemplo de esta afirmación es el capítulo de Honrad sobre la cosmología maya presente en la peregrinación histórica y contemporánea de esta etnia (*ibídem*). En efecto, este autor identifica homologías en el pensamiento maya entre el concepto de peregrinación como un movimiento circular y el movimiento circular de las estrellas (*ibídem*). Para él, el movimiento humano en la peregrinación toma un significado cosmológico, por lo que los viajes a un santuario reflejarían ciclos macrocósmicos de movimiento de cuerpos astrales (*ibídem*).

Por lo tanto, estos tipos de asociaciones serían, para Crumrine y Morinini, la fuente de inspiración para el corpus de cuentos y leyendas típico de cada santuario de peregrinación, las cuales además siempre exaltan la naturaleza superhumana de la casa terrestre de Dios (*ibídem*).

Posteriormente, los autores reconocen que la palabra escrita y hablada tiene muchas funciones importantes en la peregrinación (*ibídem*). En efecto, los cuentos,

¹⁷⁸ En este caso, imágenes de santos patronos de comunidades cercanas son inclinadas la una hacia la otra como signo de saludo recíproco (Crumrine y Morinis 1991: 5).

poemas, canciones, y dramas populares que narran los milagros realizados en el curso de las peregrinaciones y en el santuario de llegada son una importante conexión entre este último y su población de influencia (*ibídem*). Por ejemplo, la palabra transmitida es importante porque es el vehículo a través del cual los peregrinos potenciales aprenden que el santuario de peregrinación es, por un lado, propio de su cultura y por el otro, colocado aparte de ésta, ubicándose a un nivel superior (*ibídem*). Además, es a través de la palabra escrita, de leyendas informales y conversaciones que los peregrinos son iniciados en la misma peregrinación y en su sistema de creencias, antes de empezar el viaje (*ibídem*).

Otra conclusión de Crumrine y Morinis (1991: 6) es que el lugar de peregrinación está envuelto en redes culturales y sociales de nivel regional. Sin embargo, también piensan que generalmente un santuario atrae participantes desde una población restringida, los límites de la cual delimitan el campo social de la peregrinación (Crumrine y Morinis 1991: 6-7). Dentro de esta población restringida, los modelos de participación en la peregrinación son normalmente un reflejo bastante verídico de, o una reacción a, estructuras sociales dominantes y fuerzas que se mueven dentro del campo social (Crumrine y Morinis 1991: 7). Este campo social que se focaliza sobre un santuario de peregrinación es rara vez homogéneo socialmente por lo que es mejor hablar de la existencia de campos sociales plurales (*ibídem*).

Para los autores, es en la formación social del campo de la peregrinación donde tienden a aparecer las diferencias de clase, raza, afiliación política, etc. entre poblaciones, llegando al extremo a veces de que cada grupo separado de la sociedad tiene su centro de peregrinación preferido (*ibídem*). Esto se nota sobre todo en los

lugares de peregrinación principales, donde se entrecruzan diversos grupos, cada uno expresando su propia forma de relación con el santuario visitado (*ibídem*). Estos diferentes comportamientos entre los peregrinos, basados en campos sociales distintos es para los autores, no más que una dimensión de la calidad polimórfica del santuario y de la peregrinación (Crumrine y Morinis 1991: 7).

Por fin, esta evidente presencia de grupos diferentes que siguen manteniendo una serie de creencias propias acerca de un mismo santuario, lleva a los autores a afirmar que no es exagerado decir que en algunos casos los diversos grupos visitan “diferentes santuarios de peregrinación ubicados en el mismo edificio y en el mismo sitio” (*ibídem*). La diferencia entre estos grupos estaría entonces en la composición distinta de una realidad construida del santuario (*ibídem*). Según ellos, imágenes, símbolos, acciones, e historia, interpretadas diferencialmente e integradas en una única totalidad por un grupo social, compondrían una peregrinación única (*ibídem*).

Otra idea que tienen los dos autores es que en muchos casos la peregrinación mantiene importantes vínculos con el orden temporal de las sociedades que la organizan (*ibídem*).¹⁷⁹ Sin embargo, estos vínculos son muy variados. Por ejemplo, si por un lado hay casos como los presentados en el capítulo de Kendall y Vreeland, que muestran cómo grupos políticos buscan validar el sistema social que los privilegia, solidificando su posición dentro de éste, capturando el poder sagrado del centro de peregrinación, o asociándose a éste, o tomando directamente su control y manejo, por el otro lado, hay casos como el presentado por Schaedel, en el cual el simbolismo de la

¹⁷⁹ Para afirmar esto los autores se basan en los escritos de Kendall, Konrad, Urbano y Vreeland presentes en este mismo trabajo (1991).

peregrinación investigada expresa los intereses sociales anti-autoritarios del pueblo local (Crumrine y Morinis 1991: 7-8).

A su vez, los autores señalan que la peregrinación puede trabajar para reforzar la imagen social y la identidad de un grupo dentro de una población étnica diversificada (Crumrine y Morinis 1991: 7).

Consideran además que si en teoría el lugar sagrado es un lugar aparte, preservado encima de y más allá de las vicisitudes de la realidad sociopolítica, en la realidad, a pesar de ser un centro de gran importancia social en virtud de la reverencia que recibe de muchas personas y de ser generador de grandes riquezas, el santuario es un recurso político demasiado valioso para ser ignorado por grupos en lucha dentro el orden social (Crumrine y Morinis 1991: 8). Así, ellos piensan que el lugar sagrado tiene un poder sociológico y teológico del cual los grupos seculares quieren aprovecharse canalizándolo en dirección de sus propósitos temporales (*ibídem*).

Por otro lado, sostienen que en la peregrinación se estructuran las representaciones sociales. En particular, el santuario de llegada incorpora los ideales colectivos del grupo y se vuelve un escenario público en el cual se representan y elaboran procesos sociales, relaciones y conflictos de las comunidades participantes (*ibídem*).

A continuación Crumrine y Morinis (1991: 8-9) subrayan que la peregrinación existe dentro de un contexto histórico, tomando forma a través de una relación dinámica con fuerzas que se mueven dentro y fuera de esa misma. De este modo, nuevas peregrinaciones surgen y viejas decaen en importancia, buscando servir nuevos fines (*ibídem*).

Sobre el problema de la continuidad de los elementos de las peregrinaciones latinoamericanas del periodo prehispánico, ellos coinciden con Nolan en que la mayoría de estos elementos tienen en realidad raíces europeas (*ibídem*) si bien hay casos donde la continuidad es todavía muy fuerte.¹⁸⁰ Asimismo, Crumrine y Morinis afirman que aunque las peregrinaciones están constantemente cambiando, uno de sus elementos más constantes es su ubicación sagrada (*ibídem*).

Para ellos, existen factores que crean modelos subyacentes estructurales de esta institución (*ibídem*). De este modo, buscan identificar las relaciones estructurales que modelan esta institución internamente y las que dominan la relación entre la peregrinación y su ambiente sociocultural (*ibídem*). Sin embargo, piensan que internamente la peregrinación está estructurada para reflejar la dicotomía entre sagrado y profano (*ibídem*). Al ser el lugar de peregrinación por definición un lugar sagrado, es decir, un lugar aparte, se puede afirmar, que a un nivel, el santuario de peregrinación representa lo sagrado dentro la esfera profana (*ibídem*). Pero a otro nivel el lugar sagrado más bien juega un importante papel en la mediación entre estos dos polos que estarían localizados, por un lado, en la vida mundana diaria de la casa (polo profano), y por el otro, en el paraíso (polo sagrado) (*ibídem*). En este segundo caso el lugar de peregrinación se vuelve el sitio privilegiado donde el polo sagrado sobrenatural se hace accesible (*ibídem*). Entonces para ellos, el lugar sagrado es reverenciado porque eso representa al mismo tiempo lo sagrado y la mediación con lo sagrado (*ibídem*).

Según Crumrine y Morinis, en la cosmovisión cotidiana del creyente hay un número de oposiciones pertinentes a la peregrinación (por ejemplo: enfermedad-salud, falta de

¹⁸⁰ Véase por ejemplo el capítulo de Harvey sobre una peregrinación de los Otomíes de México, o lo de Straub sobre una peregrinación en Amatitlán, Guatemala.

poder–poder, fertilidad–esterilidad). El polo positivo de estas oposiciones siempre está asociado con lo sagrado, el cual incorpora todas las virtudes. Así, cuando la incertidumbre y la desgracia motiva a un peregrino a explorar la gracia de lo sagrado, el santuario de peregrinación se perfila como el canal obvio de mediación para el acceso y la súplica (Crumrine y Morinis 1991: 10).

Por lo tanto, los autores presentan tres modelos de representación de las relaciones estructurales existentes en la peregrinación, los cuales aumentan en complejidad del primero al último (Crumrine y Morinis 1991: 11). El primer modelo, coloca la peregrinación en la posición intermedia entre los campos de la totalidad profana y la totalidad sagrada (*ibídem*). A partir de este primer modelo estático, proponen otro que incluye la dimensión dinámica utilizando algunas de las ideas de Van Gennep sobre los ritos de paso (*ibídem*).¹⁸¹ Este segundo modelo sugiere que lo profano está elaborado y consiste de: 1) individuos que no han tenido la experiencia de la peregrinación y que por esto son naturales y no modificados; 2) individuos que se han incorporado lo sagrado a través de la peregrinación y que son entonces culturalmente designados como modificados (Crumrine y Morinis 1991: 13). En cambio, la que no está elaborada y representa lo sagrado es la transición (*ibídem*). Según los autores este segundo modelo también falla en cuanto no logra representar plenamente el poder transformativo de la peregrinación (*ibídem*). Finalmente, presentan un tercero y último modelo, el permutacional transformacional, que genera la victoria final de la experiencia

¹⁸¹ Si bien Crumrine y Morinis (1991: 11) reconocen que las peregrinaciones no son ritos de paso en sentido estricto (como el nacimiento, la iniciación, el matrimonio, la muerte, etc.), piensan que comparten con éstos importantes características. Una de éstas, por ejemplo, es que las peregrinaciones como los ritos de paso son consideradas procesos transformativos que producen cambios en los individuos participantes. Ciertamente reconocen también que los cambios producidos son diferentes: mientras los ritos de paso producen cambio en el estatus social, la peregrinación produce cambios generalmente relativos a cuestiones personales tales como salud, estado mental y vida espiritual (*ibídem*).

de la peregrinación (*ibídem*). Este último modelo provee la más compleja y abstracta explicación del poder producido por medio del proceso de peregrinación y su productiva mediación de la oposición sagrado versus profano (*ibídem*). A su vez, este modelo sugiere un tipo de explicación acerca de la popularidad de la peregrinación (*ibídem*).

Según Crumrine y Morinis (1991: 14), los peregrinos consideran la peregrinación como un medio para ganar acceso a la fuente del poder que creen que controla sus destinos. Es decir, para estos autores, la peregrinación latinoamericana es, a un cierto nivel, predominantemente un instrumento práctico. El acercamiento a la morada divina terrestre se hace con la esperanza de adquirir o conseguir ayudas divinas en esta vida, sobre todo para resolver problemas que parecen no tener solución (*ibídem*). Según ellos, la naturaleza instrumental de la peregrinación es tan importante que ha influenciado los modelos de las practicas de los peregrinos e incluso la naturaleza de los objetos que ellos veneran (*ibídem*). Sin embargo, la intención del peregrino que realiza esta práctica es la de establecer una relación recíproca con lo divino (*ibídem*).

Ellos continúan afirmando que siendo el santuario de peregrinación frecuentemente un mediador para la comunicación instrumental entre paraíso y tierra, es normal que en la mayoría de los casos las figuras centrales de veneración en los santuarios sean los santos y la Virgen María, figuras intermediarias por excelencia (*ibídem*).

Sin embargo, según los autores, el objetivo instrumental no es el único. Si bien, por lo general, el peregrino tiene un objetivo práctico en mente y espera establecer una equitativa relación de intercambio con lo divino, lo que él hace no es un acuerdo calculado de negocios ya que la cultura católica pone énfasis en que el peregrino debe acercarse al santuario con genuina sinceridad (*ibídem*). En efecto, la peregrinación en

la cultura católica es un acto de suplicación humilde, entrega, y oración en el cual se cultivan las calidades ideales del corazón cristiano (*ibídem*).

Luego, los autores piensan que si bien la peregrinación produce mejorías a nivel individual, tiene la forma de una estructura cultural convencional con mecanismos contruidos para manipular la mente y el cuerpo del participante promedio (Crumrine y Morinis 1991: 16)

Por fin, ello piensan que la peregrinación es polimórfica no sólo en su dimensión social si no también en su dimensión individual (*ibídem*). En efecto, para ellos, cada individuo experimenta una peregrinación “única” en cuanto las características culturalmente prescritas de ésta siempre están interpretadas a través de su propia creencia, personalidad, necesidad, y experiencia (*ibídem*). Este reconocimiento de la calidad polimórfica de la peregrinación a nivel individual permite a los autores comprender que un solo santuario e imagen puede ser el foco para muchos tipos de comportamiento y creencia diferentes. Así, piensan que hay muchas realidades en la peregrinación, cada una compuesta por un peregrino de acuerdo a su conocimiento, necesidad, y naturaleza (*ibídem*). Resumiendo entonces, en su aspecto polimórfico individual, la peregrinación provee a los individuos un medio culturalmente aprobado para acercarse a Dios de manera apropiada (*ibídem*).

Para concluir, afirman que la peregrinación es importante en América Latina por numerosas razones (*ibídem*). Desde el punto de vista religioso, porque los sitios a los cuales las peregrinaciones se dirigen son los centros más importantes de reverencia del catolicismo en la región (*ibídem*). Desde el punto de vista social, porque las peregrinaciones fortalecen la identidad de grupo y la importante relación entre la

comunidad de los creyentes y el poder protector de la divinidad (Crumrine y Morinis 1991: 16).¹⁸²

Los estudios de peregrinaciones en México

En este párrafo se presentarán las teorías que utilizaron los autores mexicanos considerados como referentes para los estudios de peregrinación en México. En particular, hablaremos de cuatro autores que fueron seleccionados con base en su relevancia nacional: Gilberto Giménez, Robert Shadow y su esposa, María Rodríguez Shadow, y Alicia Barabas.

El primer autor de quien hablaremos, es Gilberto Giménez, que en su obra “Cultura Popular y Religión en Anahuac” (1978) ofrece un posible ruta para abordar el estudio de estas manifestaciones religiosas. Este libro es muy importante en México, tanto que se ha convertido en un paradigma para el análisis de estos tipos de rituales (Garma 1988: 91). Giménez se interesa en la peregrinación por ser un acto propio de la religiosidad popular rural y campesina a la cual define como: “el conjunto de todas las practicas simbólicas consideradas como religiosas por los campesinos pueblerinos tradicionales, dentro del conjunto de sus prácticas y relaciones sociales” (Giménez 1978: 20). Su objeto de estudio en este libro es la “práctica religiosa de las comunidades pueblerinas de la región centro-este de México, tal como se manifiesta en el santuario de Chalma” (Giménez 1978: 10). Así, este autor se interesa a las

¹⁸² Este efecto de fortalecimiento de la identidad puede ser utilizado por instituciones o grupos muy distintos así que los santuarios se pueden volver: si utilizados por el estado-nación, símbolos nacionales, que, en la práctica, vinculan el poder terrestre al poder celestial; si utilizados por grupos alternativos para realizar prácticas rituales y de reunión consideradas ser en contra del orden social, espacios subversivos con respecto al estado y a las estructuras de poder (Crumrine y Morinis 1991: 17).

peregrinaciones por ser uno de los actos religiosos que más se realizan en Chalma,¹⁸³ uno de los lugares de peregrinaciones tradicionales de México.

Otro punto importante sobre la religión popular que destaca es que ésta “hace referencia a una cultura popular relativamente autónoma, en oposición a la cultura de la élite social, aunque dominada y sobredeterminada por ésta” (Giménez 1978: 20). Así, para él la peregrinación expresa, por un lado, autonomía cultural, por el otro, subordinación cultural. Este tipo de religión resiste¹⁸⁴ a la religión oficial y a todas las fuerzas culturales que la amenazan desde afuera (Giménez 1978: 247-248). Aquí Giménez utiliza las ideas de Gramsci sobre la cultura entendida como la visión del mundo de los distintos estratos sociales, aceptando la existencia de una cultura subalterna, propia de los grupos dominados (Garma 1988: 91). Esta idea de Giménez concuerda con la de Turner quien señala que las peregrinaciones se basan en creencias populares que son de gran importancia para los sectores inferiores de la sociedad (Garma 1988: 91). Sin embargo, según el autor, esta religión está marcada por una ambigüedad profunda en cuanto que, por una lado, es una fuerza de impugnación “hacia afuera” de la población que la observa, mientras, por el otro, una fuerza de conformismo y de resignación “hacia adentro” (Giménez 1978: 248).

¹⁸³ Chalma, es un santuario regional con precedentes prehispánicos, resultado de la estrategia misionera conocida como “sustitución”, que tiene un área de influencia que abarca la región centro-oriental de México (Giménez 1978: 246). Si bien hasta tiempos muy recientes ha sido un santuario exclusivamente rural, ahora ya no lo es (*Ibidem*). Sin embargo las ferias tradicionales campesinas continúan siendo las que lo expresan con mayor fidelidad (*Ibidem*). Ahora llegan a Chalma tres tipos de peregrinaciones:

“a) las peregrinaciones corporadas que tienen por base las mayordomías tradicionales de las comunidades pueblerinas;
b) las peregrinaciones organizadas por grupos privados y voluntarios;
c) las peregrinaciones constituidas por micro-grupos informales de procedencia generalmente urbana” (Giménez 1978: 246 -247). El autor analiza en particular las primeras.

¹⁸⁴ Su resistencia “se basa en una estrategia de bloqueo, que opera principalmente sobre la base de la ambigüedad o polisemia de los significantes religiosos” (Giménez 1978: 248).

Luego, considera que en la religión popular no hay una disociación entre “la doctrina” y las “prácticas”, tanto que piensa que “las prácticas, consideradas en sí mismas, son inmediatamente significantes” siendo las creencias y los valores imbricados en éstas (Giménez 1978: 21).

Finalmente, según él, esta religión entra en declinación con la descampesinización que provoca la desaparición de las bases económico-sociales de su “ethos” cultural (*Ibídem*).

Giménez (1978: 29) utiliza para analizar su caso de estudio, una peregrinación otomí a Chalma, un enfoque semiótico considerando las prácticas religiosas¹⁸⁵ como sistemas de significados. La religión, según este enfoque, es un “sistema modelante secundario” (Giménez 1978: 30).¹⁸⁶ Entonces, al ser la religión un particular “sistema semiótico”, la analiza como un “texto cultural” o más precisamente, como un “texto de comportamientos rituales específicos” (Giménez 1978: 31). Un texto cultural reúne las siguientes características: a) es el resultado de una elaboración colectiva; b) se encuentra fijado y delimitado en el tiempo y en el espacio (o, a veces, solamente en el tiempo); c) posee una estructura a nivel de significación, tanto por parte del significante como del significado; d) implica siempre un vehículo material que les sirve de soporte¹⁸⁷ (*Ibídem*).

Asimismo, Giménez (1978: 35) utiliza para su enfoque el “modelo actancial” de la gramática narrativa de Greimas. Mientras este autor había postulado una homología

¹⁸⁵ Su postulado básico es que “las prácticas religiosas constituyen procesos simbólicos específicos, regulados por instituciones cuya función manifiesta es la producción y/o reproducción de sentidos” (Giménez 1978: 29).

¹⁸⁶ El autor sigue en esto las ideas de algunos semiólogos de la Europa Oriental como Zolkiewski y de Sapir-Worfh. Los sistemas semióticos religiosos son “sistemas modelantes secundarios” que se articulan con y de alguna manera se superponen a los “sistemas modelantes primarios” que son las lenguas naturales (Giménez 1978: 30).

¹⁸⁷ Por ejemplo: un cirio encendido, la marcha a pie de una peregrinación.

formal entre la sintaxis de la lengua y la sintaxis narrativa, Giménez realiza un paso más y postula una homología entre la sintaxis narrativa y la sintaxis de la práctica religiosa popular concebida además como dramatización (*ibídem*). Según el autor, “los campesinos tradicionales (= sujeto) hacen una peregrinación, una procesión o una manda para obtener cierto tipo de beneficio (= objeto-valor) que sólo pueden otorgarles ciertos seres sagrados (= destinadores) frente a los cuales aquéllos se constituyen en beneficiarios (= destinatarios)” (*Ibídem*). Giménez también utiliza otros dos conceptos de Greimas, lo de la “comunicación participativa” y la del “contrato”.¹⁸⁸ La “comunicación participativa” es “una forma peculiar de don por medio del cual se produce una transferencia de valor sin que ello implique renuncia ni pérdida alguna para el donante” (Giménez 1978: 38); el “contrato” es “la expresión semiótica del horizonte axiológico que encuadra, dándole sentido, todos los procesos de transformación que comportan una circulación de valores” (*ibídem*).

Finalmente, este autor utiliza un enfoque sociológico que considera, por un lado, la práctica religiosa como un “fenómeno social total”¹⁸⁹ (Giménez 1978: 39) y, por el otro, como un fenómeno propio de cada clase social.¹⁹⁰

Sobre el argumento que nos interesa, la peregrinación, el autor empieza afirmando que la peregrinación es una institución¹⁹¹ de carácter ritual que se modifica con el pasar

¹⁸⁸ El primero es utilizado por Giménez para caracterizar debidamente el tipo de relación que se establece entre los seres sagrados y sus beneficiarios en la práctica de la religión popular; el segundo, que se encuentra al comienzo del proceso de transformación como norma instaurada o pauta de comportamiento que debe regir todas las “performances” del sujeto y al final del mismo, como sanción positiva (reconocimiento y premio) o negativa (castigo de la transgresión), le sirve para reconstruir la estructura axiológica que subyace a la práctica religiosa popular (Giménez 1978: 38-39).

¹⁸⁹ Así como fue definido por Mauss.

¹⁹⁰ Utiliza en este caso las ideas de Gramsci. Este autor, en efecto, declara que las religiones – y de un modo particular las religiones universales de tipo cristiano que pretenden abarcar la totalidad del cuerpo social – “se articulan en diferentes subconjuntos culturales ligados a los diferentes grupos sociales” (Portelli 1974 citado en Giménez 1978: 39).

del tiempo lenta e imperceptiblemente y que constituye una secuencia ritual¹⁹² compleja (Giménez 1978:152). Además, la peregrinación es “una marcha ritual según modos e itinerarios ritualmente fijados” (Giménez 1978: 153), una marcha que partiendo de una periferia conduce temporalmente un grupo de personas a un centro de condensación de lo sagrado (Giménez 1978: 155). La peregrinación, entonces, supone la existencia de lugares con un mayor potencial sagrado, generalmente considerados ser centros u “ombligos del mundo” (*ibídem*).¹⁹³ Sin embargo, sus naturalezas excepcionales no derivan de sí mismos, sino porque fueron libremente elegidos por seres sagrados, que decidieron manifestar allí sus poderes.

Luego, para Giménez (1978: 246), la peregrinación es el fenómeno que asegura, por medio de su movimiento, la fluidez entre los dos niveles¹⁹⁴ de la religión popular. Las romerías, son ritos de comunicación con lo sagrado que, a su vez, sirven de soporte a otros ritos de propiciación, de súplica y de alabanza o reconocimiento social (*Ibídem*).

¹⁹¹ Para Giménez (1978: 152), una institución es “una abstracción de conducta social basada en la repetición consistente de una forma de comportamiento social en un número significativo de individuos y casos”.

¹⁹² Giménez (1978: 153) define los ritos como “actos o conjuntos de actos de carácter repetitivo, estereotipado y simbólico, ejecutados según ciertas reglas, a los que se le atribuye al menos en parte una eficacia de orden extraempírico”. Según esta definición, el rito comprende una doble dimensión: una morfológica (de que está hecho) y otra funcional (para que sirve). Desde el punto de vista morfológico el rito se caracteriza sobre todo como una acción simbólica que significa algo distinto de cuanto manifiesta en forma directa. Son por lo tanto “signos cuyos significantes son acciones, gestos, comportamientos, indumentarias o figuraciones que además de su significado primario o de su función normal, remiten a significados segundos” (Giménez 1978: 153). Desde el punto de vista funcional, el rito sirve siempre para algo, a pesar de su aparente inutilidad (Giménez 1978: 153).

¹⁹³ En estos puntos se encuentran generalmente los santuarios.

¹⁹⁴ Según Giménez (1978: 246) la religión popular se expresa en dos niveles estrechamente relacionados entre sí: a) el nivel local, donde la interacción simbólica se polariza entorno a los santos patronos, en el interior de la comunidad local; b) el nivel supra-local, donde la interacción simbólica moviliza y pone en marcha una multiplicidad de grupos y de comunidades en dirección a un patrono regional común.

Sobre la diferencia que existe entre una peregrinación y una procesión,¹⁹⁵ Giménez (1978: 155) aclara que si bien ambas son marchas rituales de imágenes y personas, mientras que la primera se despliega a lo largo de un escenario geográfico de grande alcance, y su destinación final es un santuario, la segunda, se lleva a cabo en un escenario local, según normas preestablecidas y siguiendo un camino parabólico cuyo punto de partida y de llegada coinciden siempre o al menos son equivalentes.

Sobre la peregrinación que investigó, la peregrinación de San Pedro Atlapulco al santuario de Chalma, él señala que su verdadero “sujeto” es “el pueblo entero, asentado sobre un territorio comunal, simbolizado por las imágenes de sus santos patronos y organizado en forma de gran corporación religiosa” (Giménez 1978: 147-148). Así, para él, esta peregrinación sirve para fortalecer la identidad colectiva del pueblo, expresada por los santos patronos¹⁹⁶ que son traídos a peregrinar y que, como los dioses protectores de los calpulli prehispánicos, son “el corazón del pueblo”, reasumiendo en sí mismo su identidad histórica, su realidad presente y su destino (Giménez (1978: 147-148).

Invariablemente legitimada por referencia a la tradición de los antepasados esta peregrinación es administrada en forma corporada y en base a un modelo de autogestión laica (Giménez 1978: 246).¹⁹⁷

¹⁹⁵ La procesión además, si bien es un rito de distinción, de propiciación o de celebración como la peregrinación, pero no lo es de comunicación (Giménez 1978: 155-156), ni implica la penetración en un espacio sagrado privilegiado (Giménez 1978: 156).

¹⁹⁶ Esto, según Giménez (1978: 148), en el ámbito de la comunidad campesina, constituye la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto se lo considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo como centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad (*Ibidem*).

¹⁹⁷ La intervención del clero se limita a auxiliar en el ceremonial organizado por los laicos, aunque subordinado a las exigencias del rito popular.

Sobre el significado de la peregrinación a Chalma para los sanpedreños, Giménez afirma que tiene un significado conmemorativo: en efecto, reproduce literalmente un acontecimiento del pasado, es decir, la participación del pueblo en la construcción del santuario, que se expresa simbólicamente como “apadrinamiento” del Señor de Chalma por los patronos de éste (*Ibídem*). Entonces, cada año este evento tiene la función de renovar y actualizar este vínculo especial, este pacto de protección mutua (*Ibídem*). Otro significado que tiene esta peregrinación es el penitencial, que se nota en la aceptación alegre por parte de los peregrinos de las penurias, fatigas y privaciones que la caracteriza (*Ibídem*).¹⁹⁸

Sin embargo, según Giménez (1978: 157), su principal fin es obtener la protección del Señor de Chalma en beneficio de todo el pueblo, una protección que consiste en la obtención o mantenimiento de bienes esenciales¹⁹⁹ para la subsistencia campesina: la salud, las cosechas y los animales (*Ibídem*). Para obtenerlos entonces, los peregrinos de San Pedro ofrecen limosnas, primicias de maíz, tallos de caña de azúcar y danzas rituales al Señor de Chalma, bien sabiendo que el don compromete al receptor y lo predispone a otorgar favores al donante (Giménez 1978: 158). De esta manera los

¹⁹⁸ Sólo para dar un ejemplo, los sanpedreños consideran que la verdadera peregrinación es la que se hace a pie y caminando de prisa (Giménez 1978: 156-157).

¹⁹⁹ En cambio, las peticiones particulares que los peregrinos hacen en Chalma tienen a que ver con: “1) recuperación de la salud perdida o preservación de la salud presente; 2) protección contra epidemias y catástrofes naturales; 3) logro de la buena cosecha o protección contra la pérdida eventual de la misma; 4) disponibilidad de lluvias en el momento oportuno (“el buen temporal”); 5) disponibilidad de aguas de manantial; 6) protección contra vientos o tormentas que asolan los sembrados; 7) recuperación de objetos o de animales perdidos; 8) protección frente a eventuales peligros del camino (ladrones, accidentes de ómnibus, etc.); 9) asistencia y protección durante viajes a tierras lejanas (“volver ileso del Norte”); 10) protección frente a eventuales daños provenientes de “ánimas”, fantasmas o espantos; 11) protección frente a la maledicencia de malos vecinos o de malos parientes; 12) logro de la “buena muerte” y descanso de los seres queridos en el más allá; 13) condonación de castigos imputados a los seres sagrados; 14) descontaminación del cuerpo a raíz de impurezas contraídas voluntaria o involuntariamente” (Giménez 1978: 200-201).

sanpedreños buscan obtener seguridad, condición que se opone a la precariedad de la subsistencia biológica y social²⁰⁰ propia de la vida campesina.

Esta peregrinación también tiene una estrecha conexión con el ciclo del maíz de la agricultura de temporal (Giménez 1978: 160).

La peregrinación a Chalma, como expresión de la religión popular, tiene también una eficacia integradora, sea a nivel local como a nivel regional. En efecto, en el plano local, determina la identidad y la continuidad histórica del grupo, mientras que en el plano regional, contribuye a la integración socio-cultural de la región, facilitando el reconocimiento recíproco entre diversos grupos culturalmente homogéneos (Giménez 1978: 247).

Finalmente, Giménez caracteriza la peregrinación como “una gran fiesta²⁰¹ campesina” (Giménez 1978: 159). Entonces, según él, como todas las fiestas de la sociedad campesina tradicional, refleja las características económico–sociales del modo de producción²⁰² de este tipo de sociedad (Giménez 1978: 164) presentando estos rasgos: a) ruptura del tiempo normal; b) un carácter colectivo en cuanto quiere ser expresión de toda la comunidad local; c) un carácter comprensivo y global, para abarcar los elementos más heterogéneos y diversos;²⁰³ d) necesidad de realizarse en grandes espacios abiertos y al aire libre;²⁰⁴ e) carácter fuertemente institucionalizado,

²⁰⁰ En efecto, la subsistencia deseada por los campesinos no es sólo biológica, sino también social: es decir, ellos buscan que la comunidad entera pueda seguir subsistiendo como organización estable y coherente, con su propio sistema de vida, sus costumbres y sus valores (Giménez 1978: 201).

²⁰¹ Para Giménez, que sigue la definición de Cox (1969: 17 *apud* Giménez 1978: 159) la fiesta se define como “un intervalo especial de tiempo durante el cual los trabajos habituales quedan al margen, mientras el hombre celebra algún acontecimiento, afirma la bondad de lo que es o conserva la memoria de un dios o de un héroe”.

²⁰² Algunas de estas características son: lógica del valor de uso; no-clasismo hacia adentro; importancia estructural de la familia y de la comunidad local; estructuras de cooperación, etc. (Giménez 1978: 164).

²⁰³ Juegos, danzas, ritos, música, etc. (*Ibidem*).

²⁰⁴ Por ejemplo en la plaza, el atrio de la iglesia, etc. (*Ibidem*).

ritualizado y sagrado; f) impregnación por la lógica del valor de uso; g) dependencia del calendario agrícola, en particular de la agricultura de temporal (Giménez 1978: 164).

En la práctica, según este autor el motor de la peregrinación es el modo de producción campesino²⁰⁵ con su cultura del valor de uso y su precariedad estructural (*ibídem*). Ésta representa “la inversión ideológica de las limitaciones y carencias propias de este modo de producción”, constituyendo “la proyección y la objetivación de las aspiraciones de seguridad y de autosuficiencia sobre la pantalla de lo sagrado” (Giménez 1978: 247).

Los siguientes autores de quienes hablaremos en este párrafo son los cónyuges Shadow los cuales investigaron juntos las peregrinaciones en México. Su principal trabajo sobre el tema investiga, como Giménez, una peregrinación dirigida al santuario de Chalma, para luego enfocarse también en el análisis de otras peregrinaciones que llegan al lugar y de las fiestas y ferias que allí se realizan. Como Giménez, los dos autores analizan la peregrinación como una expresión de la llamada religiosidad popular. Ésta, para los Shadow, se caracteriza por:

“a) Ser diferente sincrónicamente en los distintos puntos geográficos, y diferente a sí misma, en el mismo lugar, por la acción del tiempo. Siendo de carácter dinámico, siempre está cambiando sus contenidos y expresiones (Mandianes 1989: 52 y 45; Estrada 1989: 258),²⁰⁶

b) Estar compuesta del conjunto de prácticas, creencias, devociones y comportamientos en los que se expresa la fe del pueblo sencillo y que es profesada y

²⁰⁵ Recordamos que éste se define, en lo substancial, por la orientación de su actividad productiva al autoabasto y la reproducción simple en el marco del ciclo natural (Giménez 1978: 246).

²⁰⁶ Tanto que ellos dicen que se puede llegar a hablar en plural de religiones populares.

elaborada por los grupos subalternos donde los fines son puramente terrenales (Estrada 1989: 258);

c) Surgir como una forma consciente de influenciar, impugnar material y simbólicamente las estructuras políticas y económicas por las cuales ellos han sido históricamente dominadas (Lombarda, 1989: 55 y 67; Stephen y Dow 1990: 2);

d) Perseguir fines pragmáticos y terrenales: salud, resolución de problemas económicos, etc. (Domínguez 1989: 151; Crumrine y Morinis 1991:14);

e) Contener creencias en la omnipresencia de lo divino y la intervención permanente de los seres sobrenaturales en el mundo de los vivos, siendo el milagro obrado por un santo o un ser sobrenatural una de las formas principales en las que se concretiza esta estrecha relación cielo-tierra (Muñoz 1989: 164);

f) Reforzar la solidaridad étnica de un pueblo, una región o un grupo (Stephen y Dow 1990: 2; Portal 1994);

g) Actividades religiosas y símbolos ambiguos y contradictorios, ya que pueden servir tanto para vincular o amalgamar varios sectores de clase o grupos étnicos en un espacio determinado, que a reforzar la diferenciación económica tanto que son empleadas por determinados grupos o individuos para aumentar su influencia, poder o recursos (Stephen y Dow, 1990: 7)” (Rodríguez-Shadow y Shadow 2002: 19-20).

Otra de sus afirmaciones sobre la religión popular, basada en Carrasco (1976: 190, *apud* Rodríguez-Shadow y Shadow 2002: 20), es que su diferencia se debe a la sobrevivencia de elementos prehispánicos, a la aceptación selectiva y adaptación de creencias y practicas católicas y al hecho de que existe una organización local de las

creencias populares que constituye un elemento básico de la vida económica y política de la comunidad (Rodríguez-Shadow y Shadow 2002: 20).

Producto de las masas subordinadas de la sociedad, ésta recrea y dota de otro significado la religión impuesta, gozando de una relativa autonomía (Rodríguez-Shadow y Shadow 2002: 176).

Respecto a nuestro argumento de estudio, la peregrinación, los Shadow piensan que es la expresión por excelencia de la religiosidad popular y la definen como “un conjunto de rituales y ceremonias formalmente dirigidas a lo sobrenatural, pero arraigadas en estructuras materiales, mediante las cuales la gente transmite sus percepciones de la realidad a fin de transformarla, aunque sea ilusoriamente, según sus necesidades” (*Ibídem*).

Es para ellos, como para Giménez, un ritual de comunicación que se basa sobre la suposición de que los seres divinos pueden ser empujados a acordar favores a cambio de muestras de devoción, siendo estos guiados por los mismo sentimientos y afectos que impulsan los humanos (*Ibídem*). También es una manifestación cultural típica de los grupos subordinados (Rodríguez-Shadow y Shadow 2002: 178-179).

Luego, para ellos la peregrinación es una de las tantas expresiones de intercambio cultural que se establecen entre tres instancias o estratos asimétricos: las tradiciones y grupos populares; las instituciones y niveles superiores de la sociedad; y los poderes sobrenaturales (Rodríguez-Shadow y Shadow 2002: 179).

Los autores proponen que el mensaje de súplica y amparo que llevan los peregrinos en su marcha hacia sus protectores espirituales se relaciona con las desigualdades e

incertidumbres que caracterizan su posición en la estructura social terrenal y sus subordinación frente a los grupos dominantes (*Ibídem*).

Sin embargo, la peregrinación, con su carácter mediatizador, explicita las discordancias y evidencia las ambigüedades y tensiones del sistema (*ibídem*).

Sus imágenes y rituales tienen una naturaleza confusa y contradictoria: por un lado, aproximan existencialmente a los pueblos campesinos con otros sectores de la sociedad, por el otro, los desarticula culturalmente y posibilita el cuestionamiento de la estructura real (*Ibídem*). La peregrinación tiene entonces, para ellos, un carácter dinámico, dialéctico y ambiguo, evidente en sus matices semiológicos (*ibídem*).

Luego, la peregrinación es, según los autores, un fenómeno que tiene muchos significados²⁰⁷ para los ejecutantes, un fenómeno polifacético, un drama cultural que es variable y ambiguo (*ibídem*).

Sobre las peregrinaciones al santuario de Chalma que anualmente los grupos corporados realizan en ciertas fechas especiales, éstas, según los Shadow, son organizadas incluyendo toda la comunidad la cual tiene que realizar un esfuerzo sostenido durante un año para reunir los recursos materiales suficientes para llevarla a cabo. Más en particular, su organización se debe a laicos que están, en principio, fuera del control eclesiástico (Rodríguez-Shadow y Shadow 2002: 180).

Esta peregrinación es una marcha ritual durante la cual se efectúa el tránsito de un espacio no-sagrado a un lugar sagrado, el santuario,²⁰⁸ en el que se produce una

²⁰⁷ En efecto, si para muchos constituye el ritual de agradecimiento por el favor obtenido o el gesto de la suplica en el momento de la angustia, para otros puede tener un sentido de reto; para otros más puede tener un sentido lúdico, para otros, de reactualización de un compromiso (*Ibídem*).

²⁰⁸ Los santuarios para los Shadow son sitios “donde los seres humanos tratan de establecer relaciones y una comunicación con la divinidad por medio del establecimiento de un culto el cual está constituido por ritos y fundamentados en un mito de origen” (Rodríguez-Shadow y Shadow 2002: 177).

condensación de lo sagrado (*ibídem*). Además, éste²⁰⁹ es un punto de contacto entre el cielo y el inframundo, hecho que lo vuelve un espacio apto para la súplica y la propiciación de las fuerzas sobrenaturales (Rodríguez-Shadow y Shadow 2002: 177).

Las motivaciones de estas marchas para establecer un contacto con lo divino pueden ser diversas: a) para beneficiarse de su poder mediante el establecimiento de un pacto de reciprocidad sellado con la realización de ritos propiciatorios (ofrendas, sacrificios y plegarias);²¹⁰ b) para reproducir acontecimientos ya realizados en otro tiempo.²¹¹ Estas peregrinaciones también tienen un claro sentido ascético y penitencial (*ibídem*), como ya había señalado Giménez.

Por fin, otras de sus consideraciones es que el peregrino busca establecer un contacto lo más directo posible, con lo sagrado,²¹² con el fin de obtener la transmisión de su presunto poder supranatural (*ibídem*). Entonces, las ofrendas, los sacrificios, las plegarias o limosnas sirven para “sellar” el pacto de ayuda y cooperación que es solicitado a las divinidades (*ibídem*).

La última autora de la cual hablaremos es Alicia Barabas, la coordinadora de los cuatro volúmenes “Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México” (2003). Ella se ocupa de la peregrinación en el ámbito de su interés por la territorialidad simbólica²¹³ de las culturas indias actuales (Barabas 2003: 15) y considerándolas como una expresión importante de las religiones étnicas

²⁰⁹ Estos lugares muchas veces son cuevas, grutas o fuentes.

²¹⁰ Un ejemplo es la peregrinación que hace el pueblo de San Juan Tlautla a Chalma estudiada por los Shadow (2002).

²¹¹ Un ejemplo es la peregrinación que realizan los sanpedreños, estudiada por Giménez (1978).

²¹² Ya sea tocando, tallando, besando o frotando el objeto sagrado.

²¹³ En efecto, su objeto de estudio son “las formas simbólicas en que los pueblos indios actuales construyen territorialidad a través de la puesta en acción de lugares sagrados, procesiones y peregrinaciones a santuarios” (Barabas 2003: 15).

(Barabas 2003: 18).²¹⁴ Algunas de sus ideas sobre la territorialidad (simbólica y no) de las culturas indias actuales son que:

- 1) está influenciada por el catolicismo y las religiones prehispánicas (*Ibídem*).
- 2) es procesual y está inserta en procesos sociales dinámicos y cambiantes, pero al mismo tiempo persistente, con pocos o lentos cambios, en las concepciones y prácticas sociales (*ibídem*). Entonces para ella, “las representaciones sobre el espacio y las pautas culturales de construcción de la territorialidad son categorías profundas, de larga duración²¹⁵ y cambios sutil” (*ibídem*). A su vez, recuerda que la territorialidad es un importante organizador de la vida social ya que marca la frontera entre individuo y colectividad contribuyendo a la construcción de la noción de pertenencia a una colectividad e identidad étnica (Barabas 2003: 24-25). Según ella entonces, la territorialidad simbólica es “una representación territorial estructurada en acuerdo con una lógica interna propia de la cultura que la elabora” (Barabas 2003: 20) que puede ser leída a través de los diferentes procesos rituales y ceremoniales que alternan la vida cotidiana de las comunidades (Barabas 2003: 26). Entonces, la peregrinación es uno de los procesos rituales que, contribuyendo a construir la territorialidad, puede ser utilizada como fuente de información por la autora para cumplir con su deseo de observar posibles formas de apropiación del espacio (*ibídem*). Con este mismo objetivo

²¹⁴ Con este término la autora define a “las nuevas configuraciones religiosas que caracterizan a cada grupo etnolingüístico”. La creación de esta nueva categoría se basa sobre la idea que estas constituyen “totalidades que para ser entendidas no pueden ser seccionadas de acuerdo con las procedencias de los elementos culturales que las integran, en cuanto los actores sociales ya se los han apropiado y reelaborado” (Barabas 2003: 18).

²¹⁵ Según la autora estas categorías serían, en términos de A. López Austin (1994, *apud* Barabas 2003: 19) unos de los componentes del “núcleo duro”, en términos de R. Cardoso de Oliveira (1983, *apud* Barabas 2003: 19), categorías de entendimiento, es decir, “aquellas representaciones colectivas, generalmente inconscientes aunque profundamente orientadoras de los valores y reguladoras de la vida social, que se cimentan como categorías fundamentales de una cultura, como categorías estructurantes, ya que sus significados y orientaciones resultan claves para la reproducción social (entre ellas el tiempo y el espacio)” (Barabas 2003: 19).

la autora estudia también la procesión. Según ella, estos dos procesos rituales tienen diferencias y puntos en común. La diferencia mayor, en su opinión, tiene que ver con su alcance espacial. En efecto, mientras la primera se realiza dentro del espacio del pueblo o entre pueblos vecinos que se reconocen afines, la segunda sale de una comunidad para realizar un trayecto por diferentes espacios y territorios simbolizados para finalmente llegar a un centro sagrado (Barabas 2003: 26-27). Sin embargo, ambas están caracterizadas por "paradas" en el recorrido, las cuales señalan lugares de particular sacralidad.²¹⁶ Pero, mientras que las procesiones²¹⁷ "recuerdan y refrendan centros, márgenes, límites y fronteras interiores (domésticas, barriales, de mitades, comunitarias)", las peregrinaciones "marcan²¹⁸ territorios étnicos, históricos o cúlticos al establecer circuitos, o bien marcan rumbos y caminos sagrados hacia los santuarios, dentro de regiones devocionales" (Barabas 2003: 27).

Otra idea de la autora, sobre las peregrinaciones, siguiendo a los Turner (Turner y Turner 1978), es que éstas son "procesos rituales de pasaje que ponen en acción valores y símbolos dominantes de la sociedad que conducen a las personas a un estado psicoemocional que les permite ingresar a un espacio-tiempo progresivamente sagrado y terapéutico y salir de él con una nueva condición individual y social" (Barabas 2003: 27).

Finalmente, señala que mientras que las peregrinaciones que se dirigen a santuarios muy concurridos y muy lejanos no construyen territorialidades étnicas, sino

²¹⁶ Cruces, ermitas, árboles sagrados, huellas de lo sagrado en las rocas, cuevas, manantiales, etcétera.

²¹⁷ Éstas podrían ser entendidas como "rituales de reconstitución comunitaria". En efecto, por una parte, "reafirman las relaciones sociales" y, por otra, "son recursos mnemónicos colectivos acerca de los límites del pueblo y sus lugares más sagrados, que se renuevan y remarcan (cruces, mojoneras, etc.) periódicamente legitimando la posesión de ese espacio por ese pueblo y recordando al mismo tiempo las fronteras con los pueblos vecinos" (Barabas 2003: 27).

²¹⁸ Sin embargo, siendo las marcas de la peregrinación, simbólicas y temporales, son poseídas sólo por sus devotos participantes (*Ibídem*).

“redes de itinerancia ritual”, es decir, caminos sagrados por donde se transita cada año estableciendo las mismas pautas y marcas rituales, que confluyen para formar una “región devocional”²¹⁹, las peregrinaciones que reúnen a un grupo determinado de comunidades, en torno de la celebración de uno o más santos, sí (Barabas 2003: 28). A su vez, señala la existencia de otros dos tipos de peregrinaciones: las que crean circuitos entre “santuarios hermanados”,²²⁰ y las de los “santos peregrinos” que vinculan a un grupo de comunidades afines en un circuito ritual, mientras al mismo tiempo mantienen relaciones de intercambio económico, parental y festivo²²¹ (*ibídem*).

Otras ideas sobre las peregrinaciones de Alicia Barabas tienen que ver con su trayecto, con su importancia como fuente “histórica”, con sus lugares sagrados y con sus puntos de llegada o santuarios.

Sobre el recorrido de las peregrinaciones, afirma que éstos son constituidos por espacios neutros, territorios ya consagrados, o nuevos lugares sagrados que se crean constantemente (Barabas 2003: 28).

Sobre su importancia como fuente histórica remarca como:

1) ciertos circuitos de peregrinación recuerdan o insinúan lazos sociales y límites territoriales de corte supracomunitario, en áreas donde la imposición de las nociones europeas sobre el espacio ofuscó las nociones étnicas supracomunitarias de territorialidad, quedando confinadas las concepciones indígenas del espacio a las comunidades de origen (Barabas 2003: 29).

²¹⁹ La categoría llega de J. Velasco Toro (1999, *apud* Barabas 2003: 28).

²²⁰ Por ejemplo las de los Cristos Negros.

²²¹ En este último caso, el paso de estos santos renueva y recuerda vínculos históricos y marca un territorio devocional compartido y más amplio que los comunitarios (Barabas 2003: 28).

2) ciertos circuitos de peregrinación guardan puntual memoria de límites etnoterritoriales, en áreas donde los procesos colonizadores y de expropiación territorial no fueron tan intensos, y donde los pueblos indios todavía habitan los mismos territorios que habitaron en el periodo colonial, o incluso prehispánico (*Ibídem*).

Sobre los lugares sagrados en general, afirma que éstos son puntos geográfico-simbólicos especialmente significativos, puntos referenciales que una comunidad considera emblemáticos (Barabas 2003: 22). Es a partir de estos lugares que se trazan caminos y se establecen las fronteras comunales, subregionales y étnicas (*Ibídem*).

Sobre los puntos de llegada de una peregrinación, Barabas (2003: 22) los llama santuarios cuando son lugares sagrados de reconocimiento y convocatoria colectivos siendo, a su vez, centros de etnoterritorios²²². Según la autora, éstos son lugares sagrados “complejos y polifacéticos que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde se ubican, sino que son factores principales de interacción, articulación social en general e intra e interétnica en particular” (Barabas 2003: 22-23).

Además, en estos lugares (y todos los lugares sagrados), que se conciben habitados por entidades territoriales extra-ordinarias y poderosas, las personas deben realizar cuidadosos rituales y ofrendas para aplacar enojos y propiciar ayudas sobrenaturales que producirán abundancia y salud (Barabas 2003: 24). En efecto, las relaciones con estas entidades están marcadas por lo que ella llama la ética del don²²³,

²²² Este es otro término utilizado por la autora para definir los territorios culturales o simbólicos que son habitados por grupos etnolingüísticos. Para ella, un *etnoterritorio*, es “el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir su cultura y sus prácticas sociales a través del tiempo” (Barabas 2003: 22).

²²³ Con este término ella entiende “al conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades, comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado” (Barabas 2003: 24).

la cual se basa en la concepción de que si se dona a la contraparte divina, ella en cambio, devolverá al pueblo o al individuo donante bienestar en la vida terrena (*ibídem*).

La peregrinación en México: ¿importada del Mediterráneo o prehispánica?

Uno de los dilemas que preocupa a los estudiosos de la religión no sólo en México sino en toda América Latina es establecer si los actos y los símbolos religiosos que investigan son de origen europeo o autóctono prehispánico. Este dilema, que se puede remontar a los albores de los estudios sobre las religiones indígenas en América, no ha logrado hasta ahora obtener una respuesta unívoca por parte de los investigadores. Sin embargo, sí, se ha logrado hacer un paso adelante, superando las etnografías de la continuidad, que postulaban "supervivencias" del pasado prehispánico al buscar las concordancias entre los rasgos culturales de las etnias actuales y de las culturas arqueológicas (Barabas 2003: 18). Así, como apunta J. Galinier (1990: 37, *apud* Barabas 2003: 18), las obras antropológicas actuales explicitan abiertamente la existencia de fracturas, transformaciones, cambios y complejos procesos de creación cultural.

Otra constatación que se puede hacer, es que este dilema resulta más importante para los estudiosos que no son del país en el cual se realiza el evento religioso investigado, porque, generalmente, una velada conciencia nacionalista lleva a los autores autóctonos a aceptar la hipótesis continuista sin comprometerse a contrastarla. Así, se puede afirmar, que la mayoría de los autores mexicanos no se hacen la

pregunta del título de este párrafo, considerándola ya contestada por las fuentes históricas escritas por los primeros cronistas quienes categorizaron con el término peregrinación algunos fenómenos religiosos de que fueron testigos. Esta certeza sobre el origen prehispánico de la peregrinación es fortalecida por la existencia de algunos códices²²⁴ prehispánicos o coloniales que presentan escenas que pueden ser interpretadas como representantes de posibles romerías.

Artículos como los de Carlos Martínez Marín (1972), para todo el territorio del actual México y Beatriz Barba de Piña Chan (1998), para el altiplano central, los cuales realizan un catalogo de los santuarios de peregrinación prehispánicos con base en los datos arqueológicos y las fuentes históricas, aceptan esta categoría sin casi debatirla. En la práctica, sus trabajos certifican la existencia de peregrinaciones y santuarios en el periodo prehispánico “especulando” sobre sus formas y contenidos.

Para Carlos Martínez Marín (1972: 161), algunos lugares sagrados en Mesoamérica dedicados a divinidades particulares, por diferentes motivos se convirtieron en santuarios supralocales. Éstos eran visitados por todos los grupos sociales (*Ibidem*).²²⁵ Estos lugares sagrados eran dedicados a diferentes dioses,²²⁶ a los cuales se hacían peticiones específicas²²⁷ y eran continuamente visitados individualmente o en romería para pedir el bien colectivo, siendo sólo de esta última forma para las celebraciones

²²⁴ Ejemplos de estos tipos de códices son: el Códice Selden II, Bodley, Nuttall, el Lienzo de Zacatepec, la Tira de la Peregrinación, etcétera.

²²⁵ Campesinos, especialistas en algún oficio, guerreros, nobles y gobernantes (Martínez Marín 1972: 161).

²²⁶ Dioses de las aguas, dioses tutelares propios de cada grupo étnico, dioses de la salud, etc. (Martínez Marín 1972: 162).

²²⁷ A los dioses tutelares se rezaba para obtener la protección de los pueblos, a los dioses de los curanderos para obtener la salud y la vida, a los que eran oráculos para normar el comportamiento del grupo, a los dioses de las aguas para evitar catástrofes ecológicas, a los dioses del complejo solar para implorar que no se produjera la catástrofe cósmica y para obtener las señales divinas de su aplazamiento, etc. (Martínez Marín 1972: 162).

conmemorativas de los diversos ciclos²²⁸ del calendario ritual (Martínez Marín 1972: 162). En estos lugares también se realizaban actividades seculares, como el comercio (*Ibídem*). Entonces, los santuarios servían no sólo para cumplir acciones típicas del Cristianismo,²²⁹ sino sobre todo para establecer una colaboración entre humanos y divinidades con el fin de lograr el sostenimiento del orden cósmico (*Ibídem*). Este era el principal problema que molestaba a los organizadores y a los participantes de las peregrinaciones a estos lugares. Según el autor, el logro de este fin era tan relevante, que la peregrinación, regida estrictamente por un calendario, era una obligación para todos no sólo religiosa, sino también social (Martínez Marín 1972: 161).

A su vez, en el artículo “Peregrinaciones prehispánicas del Altiplano mesoamericano”, Beatriz Barba de Piña Chán, empujada por la inquietud de buscar el origen y las características peculiares de la peregrinación mexicana (Piña Chán 1998: 13), propone que las peregrinaciones comienzan en Mesoamérica al final del Preclásico en lugares como Tlapacoya y Cuicuilco (Piña Chán 1998: 17). Posteriormente, el santuario de peregrinación más venerado para el altiplano se vuelve Teotihuacan (Piña Chán 1998: 17-18). Durante el Clásico el fenómeno de la peregrinación se refuerza como demuestran los anchos caminos construidos en este periodo para llegar a los principales centros de Mesoamérica (*Ibídem*).²³⁰ Lo mismo, durante el Posclásico hay un aumento en el número de santuarios de peregrinaje

²²⁸ Veintenas, ciclo de cuatro años, etcétera.

²²⁹ Es decir: 1) pedir ayudas personales; 2) para el cumplimiento de mandas para agradecer el recibimiento de un milagro personal; 3) para realizar peticiones masivas para la obtención de bienes colectivos (Martínez Marín 1972: 161).

²³⁰ Un ejemplo es el ancho sacbé de Chichén Itzá, que culmina en un Cenote Sagrado, dedicado al culto de Chaac, dios maya del agua, donde se le realizaban los principales sacrificios y ceremonias (Piña Chán 1998: 18).

(*Ibídem*). Luego de la conquista, los frailes sustituyeron a muchos de éstos por iglesias (*Ibídem*).²³¹

Sobre los motivos que conducían a la gente a peregrinar, la autora, basada en datos arqueológicos y fuentes históricas²³², sostiene que las peregrinaciones eran sacrificios realizados principalmente para venerar las deidades del agua, de los mantenimientos y de la salud (*Ibídem*).²³³ Según ella, a diferencia de las procesiones²³⁴, éstas se caracterizan por sus largos caminos que multiplican el tamaño de los sacrificios personales²³⁵ que se realizan en honor a los dioses (Piña Chán 1998: 22). Si bien la autora considera a la peregrinación un fenómeno universal (Piña Chán 1998: 9), nos habla de las características peculiares que tiene en México, presentes desde épocas muy antiguas (Piña Chán 1998: 13). En efecto, según ella, la peregrinación en México, por un lado, se diferencia de la católica estando enfocada en el sufrimiento, por el otro, se asemeja al ritual prehispánico siendo, en la práctica, una ofrenda de sangre a la divinidad que se honra (Piña Chán 1998: 10).

Pero, ella no se limita a esta última afirmación, si no que la amplía. En efecto, con base en “la gran vitalidad que esos detalles guardan hasta ahora” ella alista una infinidad de elementos de las peregrinaciones actuales en Mesoamérica que se presentaban también en la época prehispánica (Piña Chán 1998: 23). Ejemplos son:

²³¹ Ver los casos de Chalma, el cerro de Tepeyac y la pirámide de Cholula.

²³² Ella cita, entre otros, a Sahagún, Motolinía, Durán, Torquemada.

²³³ Sin embargo, también divinidades como Huitzilopochtli recibían una peregrinación anual (Piña Chán 1998: 18).

²³⁴ Para la autora la procesión se caracteriza por “un camino relativamente corto que recorren los devotos”, los cuales parten de un sitio y regresan a él ostentando las imágenes de las deidades a los que es ofrecida (Piña Chán 1998: 22). La mayor parte se realiza en los atrios de las iglesias (Piña Chán 1998: 10).

²³⁵ Hambre, fatiga y frío.

- 1) en los caminos de peregrinación: el tener altares, lugares de meditación y de oración, sitios de reposo, de iniciación, de ofrenda y mercados donde se expenden comidas y objetos sagrados, que se adquieren como recuerdo (Piña Chán 1998: 22-23);
- 2) en el recorrido del peregrino: el recogimiento espiritual, el canto de himnos religiosos, el ayuno, la presencia de un padrino que cuida y enseña el culto al peregrino novicio, los momentos de purificación, de arrepentimiento de los pecados y de piadosas ofertas de conducta para el futuro (Piña Chán 1998: 23).

Otra autora mexicana, Alicia Barabas, que se ha dedicado al estudio de las peregrinaciones actuales, no puede más que confirmar la presencia relativamente evidente de elementos prehispánicos. En efecto, considera evidente tanto la impronta del catolicismo como la indígena prehispánica en la representación del espacio y la construcción de la territorialidad de las culturas indias actuales (Barabas 2003: 27). Sin embargo, sostiene que el código basal²³⁶ de representación y concepción del espacio de éstas deviene del mesoamericano, si bien profunda y polifónicamente transformado. A su vez, afirma que los Santos Patronos retoman el papel de fundadores y protectores del territorio y del pueblo al que eligen, que antes desempeñaban, y aún desempeñan, los ancestros y las deidades tutelares (Barabas 2003: 27). Así, ella considera que a pesar de los enormes cambios²³⁷ producidos en el curso del tiempo en la territorialidad indígena, hay una persistencia de conceptos y prácticas²³⁸ de filiación mesoamericana

²³⁶ Es decir, que para ella existen categorías nodales, persistentes y conservativas, que se reprodujeron hasta el presente, aún en los pueblos que perdieron idioma, referencias culturales e identidad étnica (Barabas 2003: 27).

²³⁷ Por ejemplo provocados por el impacto de las congregaciones coloniales, los posteriores reordenamientos de población, la evangelización, etcétera.

²³⁸ Destaca, por ejemplo, la asociación entre las orientaciones cardinales y los vientos, relacionados también con género, posición generacional y cualidades (Barabas 2003: 32).

(Barabas 2003: 32), los cuales se expresan también a través de las peregrinaciones. La autora justifica lo anterior afirmando que “los etnógrafos ‘saben’, por preparación disciplinaria que hay grandes ‘semejanzas parentales’ entre las formas de representar y usar el espacio de las culturas indígenas de ayer y de hoy” (Barabas 2003: 15).

En cambio, algunos autores estadounidenses (George Foster, Mary Lee Nolan) no pueden más que señalar la presencia de un notable número de elementos europeos, llegando a la conclusión de que la influencia europea ha sido la determinante en la tradición de peregrinación mexicana. En efecto, a través de sus investigaciones se dan cuenta de muchas de las semejanzas que hay entre las dos tradiciones de peregrinación.

Foster subraya en su libro “Cultura y conquista: la herencia española de América” (1960) cómo el catolicismo difundido conforme a un plan en el Nuevo Mundo por los españoles presenta un alto grado de homogeneidad, en todos los países de América, en lo que toca a las manifestaciones religiosas²³⁹. Éstas, según él, en América y en España, se pueden reunir en dos grupos principales: 1) el culto básico;²⁴⁰ 2) los cultos especiales de Cristo, María y los santos, que dan lugar al ciclo anual de días festivos, las fiestas de los Santos Patronos de los pueblos y de las ciudades, las grandes y pequeñas peregrinaciones, las representaciones dramáticas populares, las leyendas pías, las historias milagrosas y el conjunto de supersticiones y creencias menores (1960: 272). Para el autor, las peregrinaciones son parte de los que llama cultos

²³⁹ Todos los días se dice misa; sacerdotes ofician bautismos, casamientos, y funerales (Foster 1960: 271). Hay un calendario de fiestas uniforme, en lo esencial, en las diversas comunidades (*Ibidem*). Cada pueblo o aldea tiene un Santo Patrono cuyo día es la fiesta principal de la comunidad (*Ibidem*). La religión tiene un papel importante en casi todos los aspectos de la vida, y por medio de la participación en las hermandades o mayordomías se logra tanto el *status* social como el mérito religioso (*Ibidem*).

²⁴⁰ Éste, según Foster (1960: 272), se manifiesta a través de la observancia regular de los siete sacramentos (bautismo, confirmación, matrimonio, extrema unción, eucaristía, penitencia y órdenes sagradas).

especiales. Subraya que éstas son formas visibles, entre otras,²⁴¹ de los cultos de Dios, de Cristo, de la Virgen María y de los santos (Foster 1960: 275). En España, Foster menciona, como algo típico, en centenares de pueblos y aldeas, en el día de su fiesta, la realización de una peregrinación a la ermita o pequeña capilla erigida en el lugar donde se descubrió milagrosamente una imagen con poderes maravillosos. Esta fiesta conmemora el hallazgo de la imagen y se realiza generalmente en ermitas colocadas en las goteras de los pueblos y frecuentemente en la punta de una colina (Foster 1960: 276). Estas peregrinaciones son actos que demuestran la devoción²⁴² de sus participantes a los santos o a la Virgen representada en la imagen encontrada (*Ibídem*). Muchas veces son organizadas por miembros de cofradías religiosas (Foster 1960: 280).

Luego, según Foster (1960: 283), las religiones tienen además de una teología elaborada e institucionalizada, un cuerpo asociado de creencias y prácticas que representan los acrecentamientos informales que hubo a través de los siglos. Así, según él, cualquier religión que trata de lograr prosélitos debe establecer ciertos términos medios entre estos dos ámbitos para lograr la conversión masiva de los pueblos que tienen credos diferentes (*Ibídem*). Esto fue lo que pasó durante la conquista de Europa por el cristianismo primitivo y durante la conquista católica de la América Hispana, como demuestran las supervivencias de divinidades anteriores bajo el disfraz de los santos o de la Virgen, en ambos Continentes en las diversas épocas

²⁴¹ Otras de estas formas visibles son: el ciclo anual de los días festivos con oficios especiales para la misa, caracterizados con frecuencia por las representaciones dramático-religiosas populares y otras costumbres más sencillas del vulgo; las leyendas piadosas y los relatos milagrosos (Foster 1960: 275).

²⁴² Otras formas de devoción son: las plegarias, la colocación de velas encendidas ante las imágenes y los altares, las ofrendas votivas, la participación en las cofradías que se encargan de las fiestas mayores y de las devociones menores, la participación en dramas como los Autos Sacramentales y los Moros y Cristianos (Foster 1960: 276).

(*Ibídem*). Así, en Hispanoamérica se implantaron de manera bastante semejante las festividades básicas del calendario católico²⁴³ y la fiesta dedicada al Santo Patrono de la comunidad. Estas fueron las fiestas que se consideraron fundamentales para educar a los indios en la nueva fe y para mantener la fe de los colonizadores ibéricos en el “surco” del dogma (Foster 1960: 284). Entonces la Iglesia, enfrentándose en América a la misma situación encontrada mil años antes, utilizó la misma estrategia que había utilizado en aquel tiempo, acudir a los términos medios (Foster 1960: 284-285).²⁴⁴ El éxito de esta estrategia fue notable, logrando conseguir una norma básica religiosa de sorprendente homogeneidad desde México hasta Chile (Foster 1960: 285).

Finalmente, este autor presenta ejemplos de peregrinaciones españolas y de fiestas que contienen elementos que se pueden encontrar también en Hispanoamérica. Empieza hablando de cómo, sea en España o en América, cuando una comunidad posee una imagen “milagrosa” de Cristo o de la Virgen, el día de su fiesta se convierte en la mejor ocasión para que ésta sea visitada por la gente de otras aldeas cercanas. A veces estas visitas toman la forma de peregrinaciones, en las que viajan juntos grupos que llevan estandartes o banderas religiosas (Foster 1960: 359). Continúa haciendo la descripción de tres fiestas españolas²⁴⁵ típicas de su tiempo, que si bien no tienen en América contrapartes directas, presentan elementos que sí han cruzado el Atlántico. Algunos de éstos son: 1) el motivo de la “imagen pesada” de las leyendas milagrosas; 2) los diablos danzantes; 3) el uso de la flauta y del tambor para la ejecución de mucha

²⁴³ Epifanía, Candelaria, Cuaresma, Semana Santa, Corpus Christi, Todos Santos y Día de Muertos, Navidad (Foster 1960: 284).

²⁴⁴ Por ejemplo, La Virgen de Guadalupe se apareció en el lugar del templo de Tonantzin, la diosa azteca del maíz; se emplean trompetas de concha de caracol, por lo menos en una misa famosa, y los tambores de antes de la conquista se encuentran en unas cuantas iglesias alejadas de los caminos (Foster 1960: 285).

²⁴⁵ El autor describe la fiesta de San Blas en Almonacid del Marquesado (Cuenca), la fiesta de Santa Agueda en Zamarramala (Segovia), la romería de la Virgen de la Peña en Puebla de Guzmán (Huelva).

música festiva; 4) en la asunción por parte de las hermandades religiosas de la responsabilidad del arreglo y de los gastos de las fiestas; 5) el drama de Moros y Cristianos. En particular, según Foster (1960: 387), este último elemento, introducido en América desde el principio, y hasta el presente muy difundido, ha experimentado en su forma americana la misma reducción que caracteriza a muchos de los elementos que provienen de España.

Para concluir entonces, según Foster (1960: 359), el patrón festivo hispanoamericano está calcado casi por completo del de España, aunque, obviamente, se han filtrado ciertas normas locales, en el curso de los siglos.

Finalmente, la autora que más ha apuntado por un origen europeo de la tradición de peregrinación americana es Mary Lee Nolan. Esta autora, apoyada por su esposo²⁴⁶ acumuló una impresionante cantidad de datos de campo sobre la peregrinación entre 1964 y 1984,²⁴⁷ a los cuales sumó un conocimiento profundo de la literatura sobre la religiosidad popular en el continente europeo del siglo XV y, en particular, de los

²⁴⁶ Sidney Nolan.

²⁴⁷ Ella empezó su investigación sobre la peregrinación en México durante el 1960 y el temprano 1970, para luego enfocarse a partir del 1975 sobre los santuarios de Europa Occidental (Crumrine y Morinis 1991: 20). Las fuentes, muy heterogéneas, que utilizó fueron: materiales enviados por oficios de diócesis y administradores de santuarios en respuesta a *e-mail* de petición; libros y folletos recolectados en los santuarios; listados de peregrinaciones provistos por agencias de turismo nacionales y regionales; compendios publicados sobre santuarios de naciones o regiones particulares (*Ibídem*). Luego, complementó este material documental con la observación directa de 848 santuarios visitados durante un total de 26 meses de investigación de campo en Europa entre 1976 y 1984 (*Ibídem*). También visitó santuarios en Ecuador, Perú y Bolivia en verano de 1984 (*Ibídem*). A su vez, recolectó datos sobre 937 centros de peregrinación latinoamericanos a través de la correspondencia con obispos y administradores de santuarios (Crumrine y Morinis 1991: 20-21). Otros datos utilizados fueron las respuestas de 270 oficinas diocesanas a cartas de preguntas enviadas por ella (Crumrine y Morinis 1991: 21). Las contestaciones que recibió consistieron de cartas, folletos, boletines de la iglesia, avisos que anunciaban la realización de peregrinaciones, tarjetas postales, listas de santuarios escritas a máquina o mimeografiadas, publicaciones o referencias a publicaciones (*Ibídem*). Ella utilizó también materiales sobre 140 santuarios específicos que fueron enviados por correo electrónico por sus administradores y folletos, libros y artículos sobre santuarios específicos, recogidos en campo (*Ibídem*). Asimismo, recuperó información adicional inspeccionando la literatura de viaje, etnográfica y religiosa (*Ibídem*). Finalmente, la autora basa sus conclusiones sobre un inventario que comprende 6150 santuarios en total, de los cuales 4049 se encuentran en Europa, 937 en América Latina, 1014 en España, 223 en México (Crumrine y Morinis 1991: 22).

trabajos de William Christian que muestran como era organizada y vivida la religión local en el siglo XVI en España. Todos estos datos les permitieron expresar conclusiones sumamente argumentada sobre el tema en cuestión.

Pero, antes de hablar de éstas, presentaremos algunas de las conclusiones²⁴⁸ de Christian sobre las peregrinaciones y los santuarios, en el ámbito de la religión local de la España del siglo XVI, tomadas del libro “La religiosidad local en la España de Felipe II” (1991)²⁴⁹ ya que los datos proporcionados por este autor son muy importantes para el trabajo sucesivo de la misma Nolan que será presentado luego.

William Christian presenta como era vivida la religiosidad católica en las ciudades y pueblos de Castilla la Nueva del siglo XVI (Christian 1991: 17). Según él, en las aldeas, pueblos y ciudades de España central se daban dos tipos de catolicismo: 1) el de la Iglesia universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romanos; 2) el local, basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos y patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo (Christian 1991: 17).²⁵⁰ Christian se enfoca en señalar las características de este último.

Según este autor, los pueblos de Castilla la Nueva, hacia 1575 realizaban peregrinaciones hacia una ermita o un santuario principalmente por dos motivos: 1)

²⁴⁸ Las conclusiones sobre la religión popular española de este historiador están basadas en un cuidadoso manejo de las fuentes históricas integrado con un esmerado trabajo etnográfico.

²⁴⁹ Este libro se basa, en particular, sobre las respuestas que dieron las ciudades y pueblos de Castilla la Nueva a un cuestionario sobre sus creencias y prácticas religiosas enviado entre los años 1575 y 1580 por los cronistas de Felipe II (Christian 1991: 17).

²⁵⁰ Estos dos tipos de catolicismo entraban raramente en conflicto. Esto pasaba sólo cuando, por ejemplo, una particular localidad festejaba a uno de sus santos a expensas de las exigencias del calendario de la iglesia universal (Christian 1991: 214-215). Pero, en esencia, ambos ciclos, panteones y geografías sacras se combinaban sin dificultad (Christian 1991: 215). Luego, fue la Reforma Católica que garantizó, entre otras cosas, que en las pocas ocasiones en que los dos sistemas entraban en conflicto, se impusiera el romano (Christian 1991: 215).

para cumplir un voto;²⁵¹ 2) para realizar una rogativa para obtener la lluvia. En el primer caso ésta no era otra cosa que el acto de devoción escogido por la comunidad para resolver un problema que la molestaba²⁵² y por lo tanto, generalmente, se dirigía hacia el santuario del personaje sagrado²⁵³ considerado más apto para hacerlo.²⁵⁴ Sin embargo, siendo un voto, la peregrinación se podía hacer antes de que sobreviniera la catástrofe con el fin de protegerse de ella; en el curso de la misma, para detenerla; o, una vez sufrida, en acción de gracias porque había cesado y como prenda de protección para el futuro (Christian 1991: 49). Generalmente ésta se realizaba en el día del santo escogido o en su vigilia (*Ibídem*). Si lograba su objetivo, se volvía una celebración anual que entraba en el calendario ritual de la comunidad que la había realizado transformándose en una forma de petición para que nunca volviera (Christian 1991: 144). Además de cumplir votos, los pueblos acudían en peregrinación a la ermita local o a algún santuario de la zona para hacer las denominadas rogativas, cuyo objeto más habitual era solicitar la lluvia. Generalmente ésta se dirigía hacia el lugar sagrado cuya figura milagrosa había ya dado buenas pruebas de su poder de intercesión²⁵⁵ en

²⁵¹ Recordamos que para Christian (1991: 37), en Castilla la Nueva del 1575, había tres niveles de devoción, más uno en fase de crecimiento: 1) el estrato más antiguo de los santos locales, sus reliquias y sus cuerpos; 2) un segundo nivel de devoción mariana, en torno a santuarios y advocaciones tenido por sumamente poderosos y a menudo ubicados en puntos de especial expresividad del paisaje; 3) un tercer nivel, constituido por la presencia de imágenes de santos “especializados” en ermitas o en los altares de los templos parroquiales; 4) un último nivel, creciente en popularidad, que era constituido por las imágenes milagrosas de Cristo, sobre todo crucifijos. Los pueblos como colectivos sociales se acercaban a estos agentes divinos generalmente para pedir ayuda en caso de alguna necesidad y lo hacían muchas veces por medio de un voto.

²⁵² Por ejemplo, plagas de insectos, granizadas, epidemias (Christian 1991: 38), inundaciones, terremoto, rayo (Christian 1991: 52) o sequía (Christian 1991: 17-18).

²⁵³ Éstos muchas veces eran santos y se los consideraba como abogados de los pueblos intercediendo ante Dios para favorecerlos en los momentos críticos (Christian 1991: 35).

²⁵⁴ En efecto, existían santos especializados en específicas desgracias. Sin embargo, había otra forma de escogerlos como los más apropiados para resolver un problema (por alguna señal, o mediante el recurso a la Providencia en forma de suerte) (Christian 1991: 68).

²⁵⁵ Generalmente se buscaba primero la ayuda de los santos más especializados, aunque de menor categoría, cuyas ermitas se hallaban junto a la población, y solo luego se la crisis no pasaba se recurría a la imagen del mayor santuario de la zona (Christian 1991: 87). Si el resultado llegaba, entonces esto

este campo (Christian 1991: 86). Algunos santuarios²⁵⁶ eran considerados tan efectivos que se volvían punto de cita de sus comarcas, exclusivamente en tiempos de sequía. Estas reuniones tenían un ceremonial de ritos y prelações perfectamente establecido (Christian 1991: 149).

En cambio, los santuarios, para Christian, son, por un lado, las ermitas que atraían devotos (entre los cuales muchos enfermos) de más de una población (Christian 1991: 97) y, por el otro, el resultado final de aquellas ermitas que mostraron ser milagrosas o eficaces durante largo tiempo (Christian 1991: 153). Sus posiciones, según las leyendas, eran escogidas milagrosamente²⁵⁷ por las mismas figuras divinas que querían ser veneradas por una determinada comunidad (Christian 1991: 98). Estos lugares entonces se volvían los más aptos para obtener ayuda (Christian 1991: 99).²⁵⁸ Ubicados generalmente en los intersticios de la geografía social, el santuario representaba, una especie de terreno neutral en el que los intercesores divinos más eficaces podían ser compartidos por pueblos colindantes, comarcas o aún regiones enteras (Christian 1991: 150). Así, las fiestas que en éste se realizaban permitían celebrar conjuntamente todo aquello que las distintas comunidades tenían en común (*Ibídem*). Finalmente, según él, representaba la quintaesencia de las instituciones de la religiosidad local (Christian 1991: 154).

era la prueba que el santo había intercedido (Christian 1991: 88), aprendiendo así a quien tenían que recurrir en el futuro para tales materias (Christian 1991: 88).

²⁵⁶ La mayoría de los santuarios a que se acude en la actualidad para pedir la lluvia están consagrados a María.

²⁵⁷ A través de apariciones o mediante el hallazgo de una imagen (Christian 1991: 98).

²⁵⁸ Significativamente muchos fueron colocados en lugares importantes por las comunidades dedicadas a la agricultura y al pastoreo: cerca del agua, juntos a árboles descollantes, en lo alto de los riscos y cumbres (Christian 1991: 116). El autor sugiere que esta fue una forma de cristianizar el paisaje (*Ibídem*).

De los muchos trabajos de Nolan sobre el tema “peregrinación”, aquí, en particular, reasumiré sus resultados así como los expresa en el artículo “Las raíces europeas de la peregrinación latinoamericana” publicado en el libro de Crumrine y Morinis (1991).

En este artículo sus conocimientos previos de las tradiciones de peregrinación europea le permiten poner a prueba muchos de los “mitos” sobre las peregrinaciones latinoamericanas, en particular, los que se refieren a sus presuntas raíces prehispánicas. Esta puesta a prueba la realiza desglosando y comparando los elementos que caracterizan las tradiciones de peregrinación de ambos Continentes en las diversas épocas. Esta comparación la lleva a señalar que durante la colonia hubo una importante influencia religiosa sobre América Latina por parte de Iberia, Italia²⁵⁹, y las tierras gobernada por los Asburgos (Alemania y Austria) (Crumrine y Morinis 1991: 25). En particular, destaca el aporte de esta última región, subrayando que fue donde hubo la mayor floración de peregrinaciones en el periodo de la Reforma Católica y un alto número de formaciones de nuevos cultos de peregrinación hasta bien adentro del siglo XVIII, cuando ya este fenómeno había decaído en cantidad e importancia en otras partes de Europa²⁶⁰ (*Ibídem*). Entonces, las regiones arriba mencionadas fueron las que más influenciaron los modos de formación de un culto de los misioneros enviados en América Latina (*Ibídem*).²⁶¹

²⁵⁹ Un ejemplo de la influencia italiana es la promoción del culto de la Virgen de Loreto por misionarios italianos (Crumrine y Morinis 1991: 25).

²⁶⁰ El pico mayor de formación de cultos de peregrinación en Europa fue en el siglo XVII (Crumrine y Morinis 1991: 25). En el siglo XIX la más alta proporción de santuarios fundados fue en Francia, Italia y Alemania (*Ibídem*), mientras en el siglo XX (hasta la década del 1950) el mayor número de santuarios de peregrinación se dio en Italia y Alemania, si bien los más famosos se encuentran en Portugal y Bélgica (*Ibídem*).

²⁶¹ Ella basa estas aserciones sobre Christian (1981b: 221, *apud* Crumrine y Morinis 1991: 46) que presenta pruebas que indican que algunos de los estilos devocionales que se volvieron manifiestos al final del Medioevo y en el Renacimiento en España fueron comunes anteriormente en algunas regiones de Italia y Alemania.

Luego, criticando a los Turner,²⁶² la autora señala que los primeros misioneros²⁶³ que llegaron al Nuevo Mundo no eran hombres medievales, sino hombres del Renacimiento que ya llevaban consigo los modelos de creación de la peregrinación de su tiempo, modelos ya muy diferentes de los anteriores (*Ibídem*). En efecto, durante el siglo XV hubo numerosos cambios en las historias de origen de los santuarios y en los comportamientos de los peregrinos, aparentemente como parte de la reorientación cultural del Renacimiento (Crumrine y Morinis 1991: 23).

Posteriormente, continúa con la presentación de una interesante estadística sobre los periodos de formación de los santuarios en ambos Continentes de la cual resulta que:

1) en Europa, de los 4049 santuarios estudiados, el 6% fue creado antes del octavo siglo, casi un tercio fue establecidos entre el octavo y el decimocuarto siglo, el 62% en épocas posteriores, es decir, a partir del siglo decimoquinto, con casi la mitad que fueron establecidos después de los años iniciales de la Reforma Protestante (Crumrine y Morinis 1991: 22);

2) en América Latina, de los 240 santuarios que pudo fechar, el 30% fue fundado antes del 1599, el 33% en el siglo XVII, el 37% en el siglo XVIII (Crumrine y Morinis 1991: 25). Por otro lado, unos pocos fueron creados en el siglo XIX y bastante en el siglo XX (*Ibídem*). Además, presenta otro dato estadístico importante en el que afirma que por lo menos 137 de los santuarios todavía activos en Europa fueron establecidos entre 1492

²⁶² Ellos afirmaron que la peregrinación latinoamericana era el resultado de una continuación en el Nuevo Mundo de temas europeos medievales (Turner y Turner 1978: 49, 162-163).

²⁶³ Luego, una segunda oleada de misioneros estuvo compuesta por personas que habían madurado durante el periodo (décadas del 1530 y 1540) de baja formación de los santuarios (Crumrine y Morinis 1991: 24). En cambio, la mayoría de los misioneros nacidos aproximadamente después del 1535 crecieron en un periodo rico de milagros que generalmente concluían con la creación de nuevos santuarios de peregrinación (*Ibídem*).

y 1529, mostrando entonces que, durante el periodo inicial de la colonización de América, la peregrinación europea estuvo en crecimiento (Crumrine y Morinis 1991: 24).

Posteriormente, Lee Nolan realiza diversas comparaciones entre atributos presentes en las tradiciones de peregrinaciones de Europa Occidental y América Latina llegando a los siguientes resultados:

1) en ambos Continentes la inmensa mayoría de los santuarios de peregrinación están focalizados en la veneración de la Virgen María, Cristo, o uno²⁶⁴ de los santos²⁶⁵ (Crumrine y Morinis 1991: 26). A su vez, en ambos Continentes, la mayoría de los santuarios están dedicados hoy a la veneración de la Virgen María²⁶⁶ o a una de sus advocaciones (Crumrine y Morinis 2001: 43);²⁶⁷

²⁶⁴ La veneración hacia los santos prevaleció en Occidente hasta el siglo onceavo. En efecto, durante todo este tiempo la mayoría de los centros de peregrinación fueron dedicados a la veneración de una de sus reliquias (Crumrine y Morinis 1991: 26-27). Luego, su número fue superado por los dedicados a María en ambos Continentes. Sin embargo, en el siglo XX hay un aumento de las peregrinaciones relacionadas con los santos en Europa y América Latina (Crumrine y Morinis 1991: 29). También hay peregrinaciones hacia lugares de entierro de santos todavía no canonizados en ambos Continentes (*Ibíd.*).

²⁶⁵ En esta última categoría incluye no sólo los santos oficialmente canonizados, sino también los santos populares, es decir, personas veneradas pero aún no canonizadas.

²⁶⁶ Esta veneración, que tiene conexión posiblemente con los cultos a la diosa Madre de las tradiciones paganas locales, ganó importancia en Europa Occidental a partir del siglo XI, tanto que numerosos santuarios europeos fundados antes del 1100 dedicados a particulares santos, más tarde cambiaron su foco central de devoción de la reliquia del santo a una estatua o pintura de María volviéndose santuarios marianos (Crumrine y Morinis 1991: 27). En el temprano siglo XX cambios en los modelos de peregrinación de Europa Occidental, fortalecieron este tipo de veneración y se empezaron a crear principalmente santuarios en su honor (*Ibíd.*). En América, los santuarios marianos fueron establecidos muy pronto luego de la llegada de los europeos en particular en México y Perú. Mientras los santuarios marianos más importantes de otros países latinoamericanos fueron creados entre la mitad del siglo XVI y el siglo XVIII (*Ibíd.*). Todavía en ambos Continentes peregrinos acuden a centros de peregrinaciones marianos aún no reconocidos por la iglesia²⁶⁶ que además continúan generándose constantemente (*Ibíd.*).

²⁶⁷ Si bien su proporción de presencia respecto al total de los santuarios investigados sea un poco más baja en América que en Europa (Crumrine y Morinis 1991: 26).

2) en ambos Continentes, una tendencia a focalizar los cultos de peregrinación fundamentalmente sobre objetos movibles²⁶⁸ tales como reliquias, y especialmente imágenes, se combinó con una persistente veneración hacia características físicas naturales (alturas, agua, arboles²⁶⁹, arboledas, cuevas²⁷⁰ naturales, piedras²⁷¹, etc.) y con una sensibilidad hacia el poder sagrado de ciertos lugares, algunos incluso sagrados antes del advenimiento de la Cristiandad (*Ibídem*).

²⁶⁸ Según la autora, el énfasis europeo sobre estos tipos de cultos ayuda a explicar la relativa facilidad con la cual las tradiciones de peregrinación del occidente cristiano fueron trasplantadas al Nuevo Mundo ibérico (Crumrine y Morinis 1991: 32). La separación entre objetos sagrados y lugares sagrados, la cual caracteriza la tradición cristiana occidental europea empezó en el tardío cuarto siglo, cuando pedazos de restos de santos provenientes de sus tumbas fueron enviados como regalos a santuarios de otros lugares del mundo cristiano (Crumrine y Morinis 32-33). De aquel periodo en adelante, se creía que el santo estaba presente en cada lugar donde se encontraba un pequeño fragmento de su cuerpo, o incluso un pedazo del vestido que había llevado u otro objeto que había tocado con éste (Brown 1981 citado en Crumrine y Morinis 1991: 33). Todo esto provocó una reducción del significado de la antigua relación entre santuario y lugar. El foco del poder se movió con éxito hacia los objetos movibles, si bien la asociación de éste con el lugar antiguo nunca desapareció completamente (Crumrine y Morinis 1991: 33). Este cambio provocó que se desarrollaran un número creciente de leyendas de culto formativa en Europa que explicaban cómo una reliquia o una imagen milagrosa había escogido un lugar particular caracterizado por la altura, la presencia de agua, una gruta, u otros atributos (*Ibídem*). Esta idea de que la imagen podía, o incluso debía, escoger los lugares donde ser venerada empezó así a incrustarse profundamente en la tradición europea, mucho antes del descubrimiento de América (*Ibídem*). Luego, la frecuente transferencia de objetos sagrados de un lugar al otro dio lugar a leyendas que aumentaron el aura de misterio alrededor de los traslados (*Ibídem*).

²⁶⁹ Sobre la asociación de una peregrinación con un árbol particular o áreas boscosas, afirma que en ambos Continentes existe la idea del encuentro de imágenes sagradas en lugares marcados por éstas, sin embargo lo que cambia es el tipo de árbol en el cual o cerca del cual la aparición se manifiesta: generalmente un roble en Europa; plantas sagradas precolombinas en América, si bien hay casos de Imágenes de María encontradas en robles en este Continente (Crumrine y Morinis 1991: 35).

²⁷⁰ En América hay un énfasis mayor sobre la asociación de los santuarios con cuevas y grutas con respecto a Europa, si bien si consideramos sólo los santuarios supervivientes de la Iberia Medieval ésta es en cambio proporcionalmente menor, visto que en España esta asociación es omnipresente (Crumrine y Morinis 1991: 34). Esta omnipresencia según la autora, se explica con el hecho de que muchos santuarios ibéricos tempranos se desarrollaron alrededor de grutas que albergaban a un ermitaño sagrado (*Ibídem*). Según la autora, este último dato mina el argumento que hay una mayor cantidad de cuevas sagradas en América a causa de la influencia indígena (Crumrine y Morinis 1991: 34-35).

²⁷¹ Sobre la asociación de los santuarios con piedras sagradas, ella afirma que en ambos continentes hay frecuentes asociaciones entre santuarios colocados en lugares sagrados de tradiciones precristianas y cultos relacionados con una piedra (Crumrine y Morinis 1991: 35).

3) en ambos lados del Atlántico, los tipos de formación de culto y las leyendas son esencialmente las mismas. En efecto, las historias²⁷² de imágenes, visiones, y apariciones que indicaban los sitios donde un santuario debería estar establecido, que fueron comunes en Europa en los siglos anteriores al descubrimiento de América, pasaron con mínimos cambios al Nuevo Mundo después de la conquista (*Ibídem*).

4) en ambos Continentes, son similares las proporciones de visionarios²⁷³ que representan diferentes edades, sexo, y grupos socioeconómicos (*Ibídem*).

Todas estas similitudes la hacen afirmar que muchas creencias y comportamientos relacionados a la peregrinación latinoamericanas, que antes suponía que eran peculiarmente indígenas, en realidad tienen sus raíces en la tradición europea de la peregrinación, tanto que ella apoya una mayor influencia de esta última tradición

²⁷² Según Lee Nolan hay 7 tipos básicos de historias de formación de un santuario (Crumrine y Morinis 1991: 35). La historia más común en América Latina que hace nacer un culto tiene que ver con la adquisición reciente de un objeto, normalmente una imagen (*Ibídem*). Este tipo de historia generalmente involucra mulas, misionarios o forasteros misteriosos (*Ibídem*). Estos últimos se encuentran en las historias de ambos continentes, pero con una diferencia en el énfasis (*Ibídem*). Otro tipo de historia de origen de un santuario común en ambos Continentes es la que involucra animales mientras transportan imágenes o reliquias, que llegados a un determinado lugar se rehúsan a moverse (Crumrine y Morinis 1991: 36). Esta sería una señal que el lugar ha sido escogido por las imágenes transportadas como lugar en el cual quieren ser veneradas (*Ibídem*). Mientras que en Europa los animales recalcitrantes son típicamente bueyes, en América Latina son casi siempre mulas (*Ibídem*). También en ambos Continentes se cuenta acerca de misionarios y ermitaños sagrados portadores de imágenes milagrosas (*Ibídem*).

El segundo tipo más importante de historia en América Latina, pero más común en Europa como historia de formación de un santuario, involucra el milagroso descubrimiento de un objeto sagrado (*Ibídem*). Éste es típicamente una reliquia en los santuarios establecidos antes del siglo XI en Europa mientras que en los santuarios establecidos más tarde y también en aquellos establecidos en Latinoamérica, el objeto es generalmente una imagen (*Ibídem*).

Otros tipos de historias de fundación que tienen que ver con cuentos de milagros espontáneos (Vírgenes que lloran, Cristos que sangran, etc.) es el tercer tipo de historia más común en América Latina. En cambio en Europa, estos tipos de historias fueron más frecuentes durante el Renacimiento y los tiempos de la Post-Reforma (*Ibídem*). En particular, éstas son unas de las más frecuentes historias de origen de los santuarios creados durante el siglo dieciséis hasta el dieciocho, en la parte de la Europa influenciada por los Asburgos (*Ibídem*).

²⁷³ Mientras durante el periodo temprano del Cristianismo, los visionarios fueron típicamente hombres de iglesia o nobles, durante la Edad Media, fueron principalmente personas laicas pobres (Crumrine y Morinis 1991: 38). Luego, durante el Renacimiento y los periodos siguientes aumentaron los visionarios que eran de clase media (*Ibídem*). Sobre su sexo Lee Nolan nota como en ambos Continentes, si durante el siglo decimoctavo fueron principalmente adultos varones, durante el decimonoveno y el vigésimo, fueron generalmente mujeres y niños (*Ibídem*).

respeto a la autóctona sobre la peregrinación latinoamericana (Crumrine y Morinis 1991: 39 y 43).

Al mismo resultado la autora llega cuando evalúa algunas diferencias presentes en las dos tradiciones. Por ejemplo, un elemento que presenta algunas diferencias es la veneración de la figura de Cristo. En efecto, en América Latina hay una mayor presencia de santuarios dedicados a Cristo²⁷⁴ que en Europa (Crumrine Y Morinis 1991: 43). También hay una más alta proporción de imágenes de Cristo Negro²⁷⁵ y una concentración de cultos de Cristo en santuarios tradicionalmente visitados por los indígenas. Estas dos últimas diferencias podrían suportar la idea de algún tipo de relación entre esta figura y divinidades precolombinas (*Ibídem*). Sin embargo, la amplia evidencia que el más alto nivel de desarrollo de las peregrinaciones alrededor de imágenes milagrosas de Cristo se alcanzó en Iberia y Alemania durante el periodo del contacto colonial, hace propender a la autora hacia una explicación del énfasis latinoamericano sobre la figura de Cristo, como un trasplante ultramar de una moda de peregrinación europea de la época (*Ibídem*).

²⁷⁴ Los santuarios dedicados a Cristo o a una de sus advocaciones son proporcionalmente menos en Europa que en América Latina (Crumrine y Morinis 1991:29). En Europa la mayoría de estos tipos de santuarios fueron establecidos durante el periodo medieval y se caracterizaron por estar centrados sobre una reliquia de la pasión, tal como una astilla de la cruz o la tierra bañada por las gotas de sangre de las heridas del Salvador (*Ibídem*). Luego, entre los siglos dieciséis y dieciocho, hubo un aumento de los santuarios centrados sobre imágenes milagrosas de Cristo en Alemania e Iberia (*Ibídem*). Este nuevo énfasis de devoción alrededor de la figura de Cristo disminuyó al final del siglo diecinueve, en el periodo de la Post-Reforma (*Ibídem*). Según la autora, el énfasis Post-Reforma sobre esta figura del área Ibero-Germánica fue transferida al Nuevo Mundo y se fundió casualmente con predilecciones indígenas que muchas veces eran supervivencias precolombinas (Crumrine y Morinis 1991: 30-31). En efecto, algunos de los más importantes santuarios dedicados a Cristo en América están fundados en lugares que fueron sagrados y atribuidos a divinidades masculinas precolombianas y según su estadística, el 52% de los 73 santuarios utilizados como centros de peregrinación indígena tradicional están dedicados a Cristo (*Ibídem*).

²⁷⁵ Casi el 10% de los santuarios dedicados a Cristo en América Latina se centran en imágenes oscuras y 2/3 de estas figuras se encuentran en santuarios considerados tradicionalmente indígenas (Crumrine y Morinis 1991: 31-32). Sin embargo, crucifijos oscuros existieron en Europa antes de la conquista si bien con menor difusión que en América (Crumrine y Morinis 1991: 32).

Todo esto la hace concluir que, en el curso de su investigación, no encontró mucha evidencia para confirmar la existencia de una continuidad de gran envergadura entre las expresiones de peregrinación precolombinas, ajenas a la tradición europea, y las posteriores a la conquista (Crumrine y Morinis 1991: 44).

Sin embargo, intenta dar una explicación de esto y lo logra acercándose a los modelos de evangelización de los misioneros en Latinoamérica. En efecto, sugiere que éstos utilizaron un modelo, que define con el concepto de “permisibilidad de lo familiar”, el cual se basó, por un lado, sobre la tolerancia por parte de los misioneros de cualquier práctica religiosa local suficientemente similar a alguna práctica cristiana, y por el otro, sobre la erradicación de cualquier práctica poco familiar o inaceptable²⁷⁶ (*Ibídem*). Esto provocó que de las prácticas típicas de las peregrinaciones precolombinas todavía se encuentren en Latinoamérica sólo unas pocas²⁷⁷ y sólo porque estaban presentes en Europa desde muchos antes el descubrimiento de América (*Ibídem*). Sin embargo, estas estrategias de conversión no eran nuevas, sino que ya tenían una larga tradición²⁷⁸ y estaban todavía en curso si bien de forma modificada durante la Edad Media (*Ibídem*). Estas estrategias de conversión comprendían por ejemplo: 1) el uso de la creación de una peregrinación hacia lugares sagrados indígenas ahora cristianizados; 2) la asignación a santos de las tareas antes designadas a las antiguas divinidades especializadas (*Ibídem*).

Recapitulando entonces, para la autora, la peregrinación cristiana en América Latina está íntimamente ligada a la evolución de la peregrinación en Europa Occidental

²⁷⁶ Por ejemplo, el sacrificio humano.

²⁷⁷ De las prácticas típicas de las peregrinaciones precolombinas todavía se encuentran en Latinoamérica: danzas ofrecidas como acto de devoción, la realización de peregrinaciones a cumbres de montañas sagradas, y una veneración especial hacia imágenes negras (Crumrine y Morinis 1991: 44).

²⁷⁸ Fueron utilizadas para cristianizar los paganos de Europa.

(Crumrine y Morinis 1991: 19). En efecto, cree que gran parte de sus elementos derivan de la tradición europea, reflejando además sus cambios en el tiempo desde el final del siglo XV hasta el presente. Ciertamente, ella reconoce que hubo una influencia de la tradición de peregrinación americana sobre la tradición europea desde el siglo XVI, sin embargo la dirección predominante de intercambio de elementos fue la primera (*Ibídem*). Entonces, si bien Lee Nolan piensa que las peregrinaciones latinoamericanas son el fruto del sincretismo de diversas tradiciones (cristiana europea, indígena y africana) en diferentes grados,²⁷⁹ ella considera que en muchas partes de América Latina, la contribución mayor y más importante fue la europea, en particular de Iberia medieval y renacentista, de Italia y de la Alemania y Austria de la edad Barroca (*Ibídem*). En cambio, la contribución indígena se limitó a los elementos que siendo considerados familiares por los misioneros europeos fueron fomentados o tolerados por éstos (*Ibídem*).

²⁷⁹ Por ejemplo, según la autora, la importancia de las influencias precolombinas sobre las peregrinaciones contemporáneas latinoamericanas varía de región a región, de santuario a santuario (*Ibídem*). La preponderancia de los elementos precolombinos fue, para ella, donde, por el difícil acceso, la falta de interés de los europeos sobre los recursos locales, u otros factores, la introducción de la Cristiandad fue dirigida sólo a la destrucción de los ídolos sin una contemporánea sustitución de los antiguos lugares sagrados con nuevos santuarios (Crumrine y Morinis 1991: 45). Lo mismo, regiones con una mayoritaria población indígena, dejadas por largos periodos de tiempo sin curas, según ella, pudieron ser áreas donde las antiguas tradiciones, probablemente reinterpretadas, reaparecieron, no obstante una primera temprana evangelización (Crumrine y Morinis 1991: 45-46). En cambio, en regiones que disponían de anteriores teologías sofisticadas (por ejemplo en Mesoamérica) y que tenían ciudades, para ella, es lógico, encontrar santuarios, tal como lo de la Guadalupe en México, que contienen una sacralidad precolombiana incorporada en la mística de la peregrinación (*Ibídem*). Finalmente, en lugares con fuerte inmigración Europea (Argentina, el sur del Brasil, parte de Chile) es normal encontrar poco o ningún influjo precolombiano sobre la peregrinación (Crumrine y Morinis 1991: 46).

II PARTE

ETNOGRAFÍA E HISTORIA DE LAS ROMERÍAS DE LA TRINITARIA

CAPÍTULO 3

LAS ROMERÍAS ACTUALES

Los organizadores de romerías de La Trinitaria y otros encargados a ellos asociados

El grupo de organizadores de romerías de La Trinitaria se constituye en su mayoría por habitantes de filiación tzeltal, ahora hispanohablantes, de la cabecera del mismo municipio. A éstos se suma una minoría de habitantes de algún paraje de la misma entidad, con las mismas características étnicas y lingüísticas y, finalmente hispanohablantes habitantes de otros municipios colindantes.

Su estructura organizativa se constituye por una serie de cargos del cual el más importante es el del rezador. El segundo papel en importancia es el del llamado encargado de la casa de junta. Este encargado de la casa de junta tiene un ayudante que lo auxilia en las diferentes tareas. Luego del encargado de la casa de junta, otro papel importante en las romerías es el del llamado rezador del rosario. Finalmente, otros participantes con cargos de las romerías son los que integran los grupos de los abanderados y los músicos, y los encargados que viven en otros municipio (antes de La Independencia y de Las Margaritas, ahora solo hay este último) quienes se ocupan de mantener los contactos entre los encargados de La Trinitaria y las comunidades de su municipio que quieren participar a la romería. De todos éstos hablaremos con detenimiento a continuación.

El rezador: El rezador²⁸⁰ es el personaje de más alto prestigio que participa en la romería y en los otros eventos rituales que se organizan tradicionalmente en La Trinitaria. Él se encuentra en la cumbre de la estructura organizativa. Éste es el que tiene la última palabra sobre todo lo que concierne a los rituales que se llevan a cabo en el curso de las romerías y de las diversas ceremonias y el que reza en el idioma sagrado para pedir lo que la comunidad necesite para su bienestar. En el periodo que yo realicé mi trabajo de campo este cargo estuvo ocupado por Don Teófilo Carlos Sántiz (Figura 3.1.) quien fue mi principal informante.

Biografía y otras informaciones importantes sobre Don Teófilo Carlos Sántiz: Don Teófilo Carlos Sántiz nació en La Trinitaria en el barrio de Guadalupe Yalixau donde todavía vive. Tiene 86 años y vivió la mayoría de su vida en este pueblo. Está casado con una señora que nació en su mismo barrio y con la cual tuvo 8 hijos, tres hombres y cinco mujeres, de los cuales tres viven alrededor de su casa, tres en la ciudad de México y dos en los Estados Unidos.

Aproximadamente a la edad de cuatro años quedó huérfano de ambos padres así que se fue a vivir con una hija de su abuelo, José Calvo. Este último, que se “murió de 110 años”, fue regidor del pueblo y el hombre de quien Don Teófilo aprendió muchas cosas sobre la “costumbre”. Teniendo que ayudar en las tareas de la casa a su familia adoptiva, en particular en el cuidado del ganado de otras personas, no pudo ir a la escuela, y por lo tanto, aprendió sólo a “poner [su] nombre”. Alrededor de los 35 años de edad, por aproximadamente 12 años, empezó a trabajar por temporadas en

²⁸⁰ Según Guzmán Coronado (2001a: 79) otro nombre asignado al rezador es el de “principal mayor”. Según Jaime López López también se puede llamar fiador.

diversas fincas de café de la costa de Chiapas. En estas fincas hizo diferentes trabajos²⁸¹ hasta volverse encargado o caporal de las mismas. También llegó a trabajar en Cozumel y Playa del Carmen. Otros lugares afuera de Chiapas que conoció en su vida fueron la Ciudad de México, donde llegó a visitar sus hijos que se fueron a vivir allá y, en Guatemala, los pueblos incluidos en el recorrido de la romería a San Mateo Ixtatán.

Él comenzó a rezar en diferentes ceremonias de La Trinitaria cuando tenía alrededor de 40 años, cuando ya sus hijos estaban grandes y no se requería su cuidado. Si bien, según él, el rezo es “de naturaleza” y un don que sólo Dios puede dar, me contó que lo aprendió escuchando a los rezadores más viejos durante la realización de los rituales. Entonces, su aprendizaje fue por escucha repetida y memorístico y, por esto, ahora dice: “(...) *está en mi mente todo (...); todo está grabado en mi mente (...)*”.

En cambio, Pinto López (2005: 77), una antropóloga que trabajó con él, más o menos durante mi mismo periodo, afirma, por un lado, que Don Teófilo le dijo que había aprendido el rezo “sirviendo como ayudante” y, por el otro, que lo había hecho “a través del sueño” (Pinto López 2005: 77).²⁸² Dios le dejó este don “para ayudar a la gente o cualquiera, santo, o romería” y no se puede dejar. En 2010 eran ya 21 años que había asumido el cargo de rezador de las romerías.²⁸³

Durante este lapso de tiempo Don Teófilo se quedó como el último rezador en lengua de la misma ya que como dice: “(...) *acabaron todos los señores más grandes (...)*”. En

²⁸¹ “Fui cocinero (...) fui ayudante albañil, fui este asacador de esa sierra de mano antes (...)”.

²⁸² Pocos años antes, Don Teófilo dio una información similar a la antropóloga Adela Guzmán Coronado (2001a: 79) afirmando que había obtenido su cargo de rezador a través de un sueño.

²⁸³ Para saber cómo asumió el cargo ver el siguiente capítulo.

efecto, en pasado existían muchos señores en La Trinitaria que rezaban como él y que participaban en la organización de la romería.²⁸⁴

Él vive su cargo como un compromiso²⁸⁵ originado por la voluntad divina. Su mujer no participa para nada en ninguna de las ceremonias que él lleva a cabo. Además que en las romerías, Don Teófilo actúa como rezador en diferentes tipos de ceremonias que le piden llevar a cabo comunidades enteras, individuos o familias.

A nivel de comunidad se llama a Don Teófilo para que: 1) “funde el pueblo”, es decir, siembre los cinco puntos que protegerán la comunidad que lo invitó de las enfermedades, de los eventos atmosféricos malévolos, y de cada otro tipo de peligro; 2) para realizar ceremonias para pedir la lluvia en caso de sequías prolongadas; éstas se realizan si la romería a San Mateo no dio resultado y, también, puede consistir en un nuevo viaje a este lugar.

A nivel individual los poderes de las oraciones de Don Teófilo se buscan para sanar diferentes tipos de enfermedades. En efecto, las personas consideran a Don Teófilo como un curandero y lo llaman cuando “quieren sus florecitas”. De esta ceremonia hablaremos más tarde.²⁸⁶

También, él es un huesero y un conocedor de las hierbas que se pueden utilizar como remedio.

A nivel familiar la gente del pueblo llama a Don Teófilo para “poner flores a sus casas” cuando inauguran una nueva demora. Esta ceremonia se hace “para pedir a la santa Tierra” y sirve como forma de protección para sus habitantes. En el curso de la

²⁸⁴ Véase el capítulo siguiente.

²⁸⁵ Por ejemplo, él dice sobre el rezo que tiene que hacerlo *“porque es compromiso para mí, (...) es el compromiso que tengo yo de aquí”*.

²⁸⁶ Véase las páginas 352-354.

misma se hace un rezo en el medio de la casa que se inaugura y se colocan flores (*tzenam*) y velas en sus esquinas.

Tareas del rezador de la romería: El rezador es el que tiene la última palabra sobre todas las cuestiones relativas a las romerías. En efecto, como él afirma: *“Si no llego yo, ellos no pueden hacer nada (...). No pueden mover (...). Todo, hasta que yo llegue (...).* Él es el mayor conocedor del “reglamento”, es decir de cómo se tiene que actuar en cada fase de las ceremonias para que sean efectivas.

Además, él sabe los tipos y las cantidades de ofrendas que se tienen que hacer en cada lugar sagrado visitado por los peregrinos. Su acción ritual principal es la recitación de un rezo en la lengua antiguamente hablada por los habitantes de La Trinitaria la cual actualmente está en vía de extinción.²⁸⁷ Sin embargo, durante las diferentes ceremonias realiza muchas otras acciones rituales entre las cuales destacan: 1) el “enseñamiento” de las “reliquies” hacia los santos; 2) la preparación de los bultos que contienen las velas y los ramilletes; 3) la repartición de las velas y de los ramilletes; 4) la limpia. Mientras estas acciones rituales serán descritas en este párrafo, y sólo nombradas posteriormente, las otras acciones menores realizadas por él, y las que son típicas de una particular romerías, serán detalladas durante la descripción de las diferentes romerías o ceremonias en las cuales se llevan a cabo.

²⁸⁷ Durante mi periodo de trabajo de campo esta lengua era conocida por sólo un puñado de especialistas rituales que la utilizaban en la realización de sus ceremonias de curación a nivel individual. De estos especialistas que no participaban en las romerías yo conocí sólo a Don Felipe de Allende, un familiar de mayor edad de Don Teófilo.

Por último, también, el rezador cumple acciones de tipo organizativo como, por ejemplo: 1) el recibimiento de las ofrendas que “por voluntad”²⁸⁸ le entregan los romeristas y las comunidades; 2) la entrega de los regalos a específicas personalidades quienes dan apoyo o acogida a los peregrinos en la romería de San Mateo. Éstas y las otras acciones de tipo organizativo efectuadas por él se describirán cuando hablemos de cada romería en específico.

Calidades del rezador: La mayor calidad que los romeristas reconocen al rezador es que tiene el “don”²⁸⁹ de poder comunicarse con los santos porque conoce el rezo en el idioma sagrado. Este parece ser una antigua forma de tzeltal propia del área investigada mezclada con algunas palabras del español.

Al rezador “Dios le dio a entender lo que tiene que decir” y el don de curar (Nolasco *et al.* 2003: 415). Fueron “los señores de antes pues y Dios pues que tiene reconocido esas cosas” que dieron a Don Teófilo el permiso de rezar y realizar todas sus tareas. Si bien en las romerías participa también el llamado rezador del rosario²⁹⁰ a los santos les gusta más el rezo del primer rezador (la costumbre), porque son señores ya grandes. Para los tojolabales, el rezador es un “hombre rayo” (Nolasco *et al.* 2003: 415), un “vivo completo” (Gómez Hernández 2000: 251) y es él portavoz y el intermediario más adecuado para ser oído por la divinidad en las peticiones de lluvia realizadas en nombre de todas las comunidades que participan en las peregrinaciones (Guzmán Coronado 2001a: 79-80). Los hombres rayos son cercanos a los seres que moran en

²⁸⁸ En 2006 a mi pregunta sobre lo que generalmente llevaban los romeristas para participar en la romería de San Mateo de forma individual, Don Teófilo me aconsejó llevar cuatro velas, un par de veladoras y un manojo de florecitas.

²⁸⁹ Don Teófilo declara: “(...) *Dios me dio (...) ese don (...)*”.

²⁹⁰ Del cual hablaremos luego: véase páginas 245-250.

las cuevas y otorgan el agua como lo son por ejemplo, San Miguel y San Mateo (que son “auténticos rayos”; Nolasco *et al.* 2003: 415). Don Teófilo niega ser un “hombre rayo” porque solicita la lluvia, no la controla. No obstante, afirma que los antiguos rezadores sí eran hombres rayos: sabían la fecha exacta del comienzo de las lluvias y también el tiempo en que se debía sembrar (Nolasco *et al.* 2003: 415).

El rezo principal en “lengua” o nombra: Como hemos ya dicho, la recitación del rezo principal en lengua (llamado “nombra” en específicos momentos rituales) es la acción ritual más importante que el rezador del idioma lleva a cabo en cada lugar sagrado de relevancia. Éste se realiza frente al objeto mueble o inmueble considerado sagrado. Las acciones que se le asocian se repiten de manera prácticamente idéntica en cada lugar donde se recita. Cuando hay pequeños cambios en los gestos éstos se deben a situaciones contingentes y casuales.

De igual modo, algunas frases del rezo, que está constituido en su mayoría por formas verbales repetitivas, cambian dependiendo del lugar donde se dice o del objeto al cual está dedicado, del día de la semana en el cual se recita, y de otras situaciones contextuales.

Para lo que concierne el día, el rezo se puede recitar sólo el martes, el miércoles, el sábado y el domingo ya que en estos días “la petición” resulta ser “más sagrada, más limpia” ya que son los días que dio Dios a los rezadores para trabajar. De esta manera el rezo “es respetado”. En cambio, el rezo no puede ser recitado el lunes, el jueves y el viernes porque Don Teófilo no tiene “orden (...) para hacer esas cosas”, él no tiene

“permiso”, no tiene “derecho”.²⁹¹ Ésta restricción no se respeta durante la realización de las romerías y de los otros eventos religiosos principales ya que, como dice Don Teófilo, “ese día le tocó” y entonces “ni modos”.

Otros cambios en el rezo tienen que ver con la citación de nombres de personas específicas como resultados de eventos como su muerte²⁹² o para recomendar a las entidades invocadas la aceptación de sus peticiones de bienestar.

Finalmente, cambiado lo que se tiene que cambiar, como dice Don Teófilo, “de ahí el rezo es lo mismo”, “no hay diferencia”.

Este rezo solo a veces se dice en un ambiente silencioso. En efecto, muchas veces se vuelve ininteligible por estar cubierto por: 1) la música tocada por los tamboreros y el carricero; 2) los rezos y cantos del rezador del rosario.

Este rezo se constituye por diferentes partes. Hay una primera parte en español y, luego, empieza la parte más importante en “lengua”. La parte en español comprende la recitación de tres rezos católicos y empieza con el rezador que hace algunos gestos: 1) un signo de la cruz;²⁹³ 2) el beso de la superficie frente de él y sobre la cual se encuentra arrodillado;²⁹⁴ 3) la simulación de un signo de cruz²⁹⁵ con la mano en la

²⁹¹ Los rezadores que trabajan en estos días lo hacen “ya por negocio” o por “pedir maldad”. Éstos ya no están “haciendo las cosas de lo que es”. Es decir, que generalmente son “los [rezadores] malos que trabajan” en estos días.

²⁹² Por ejemplo, en 2006, habiendo muerto antes del empiezo del nuevo año uno de los organizadores de la romería, Isaías Hernández, el rezador del rosario, Don Teófilo citó su nombre en una parte del rezo en el curso de todo el año ritual (por lo menos en una oración principal de cada evento) Con mayor precisión, él citaba el nombre del finado casi al final del rezo, hablando antes de las almas del purgatorio.

²⁹³ Don Teófilo hace un signo de cruz que es un poquito más elaborado respecto al de los otros participantes que realizan el clásico gesto católico. En efecto, se toca con el pulgar primero la frente al centro, a la derecha y a la izquierda, diciendo, “En el nombre sea del Padre”; luego, la barbilla, al centro, a su derecha y a su izquierda, diciendo “del hijo”; finalmente el pecho al centro, un poquito más arriba, diciendo “y del Espíritu Santo” y termina besándose el dorso de la mano en el punto de conexión entre el pulgar y el índice.

²⁹⁴ Como me dijo Don Teófilo: “Para empezar hay que besar pues la santa tierra”.

tierra; y, 4) dos signos de cruz. Él asocia las siguientes palabras a estos gestos: 1) “En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”²⁹⁶; 2) “*Alinal alum kinal*” 3) “Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo”; 4) (en particular asociado con el primero) “Por la Señal de la Santa Cruz, del Padre, de Hijo, y del Espíritu Santo, Amen”. “*Alinal alum kinal*” significa según Don Teófilo “pedir perdón a la santa tierra que vamos a empezar”.

Los tres rezos católicos que el rezador recita son, respectivamente, un “Salve”, un “Credo”; y un “Señor mío Jesucristo”.

Al terminar el último rezo en español, antes de empezar a orar en lengua, el rezador “simula otro signo de cruz con la mano en la tierra diciendo “Dios Padre, Dios hijo, Dios Espíritu santo, *Alinal alum kinal*”, y se persigna diciendo, “Del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo”²⁹⁷. Entonces, empieza el rezo en lengua que tiene una larga duración.

A su vez, esta parte del rezo se puede dividir en tres. En la primera se dice el nombre del día que se reza, “si es viernes, o es sábado, o es martes, o es domingo”. Dicho esto “se empieza a pedir (...) todas las cosas, (...) los que se va a pedir”.

La primera parte termina con el rezador que hace un signo de la cruz en el aire frente al objeto mueble o inmueble venerado, diciendo, “Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo”, se hace un signo de cruz, besa el piso frente a él, diciendo “*Alinal alum kinal*”²⁹⁸ realiza con la mano un signo de la cruz en la tierra, diciendo “Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo”, y, finalmente, se persigna dos veces diciendo “Por la señal de la Santa Cruz, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”.

²⁹⁵ Para hacer esto él toca la tierra o el piso delante de él, primero, una vez en alto, luego, dos veces al centro, antes a la derecha y después a la izquierda, y, finalmente, un poco más abajo del centro y un poco más arriba del mismo.

²⁹⁶ Otra versión puede ser: “El nombre sea del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo”.

²⁹⁷ O dice: “En el nombre sea del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”.

²⁹⁸ En este momento hay veces que besa la tierra sin decir “*Alinal alum kinal*”.

Luego, sigue una pausa en la recitación en la cual el rezador y los otros presentes escuchan en silencio lo que queda de la plegaria del rezador del rosario. Al finalizar esto, el rezador en idioma empieza la recitación de la que yo defino la segunda parte de su rezo en “lengua”, la cual sigue siendo declamada por él en posición arrodillada. Esta parte empieza de la misma manera que la primera y termina con el rezador que hace un signo de la cruz en el aire frente de él y dos signos de cruz diciendo las mismas frases antes transcritas por los mismos gestos. Luego de realizar estos gestos, el rezador se pone de pie y empieza a declamar la que yo llamo la tercera parte del rezo en “lengua”. Esta última parte termina de la misma manera que la segunda con la sola diferencia que el rezador después del signo de la cruz en el aire frente de él y dirigido hacia el objeto sagrado venerado se persigna una vez y no dos.

Todos los gestos realizados por el rezador durante su oración son repetidos por el encargado de la casa de junta y su ayudante, a excepción de los dobles signos de cruces que ellos reducen a uno sólo. En cambio, los otros participantes a las ceremonias raramente besan la tierra o simulan la cruz en la tierra, haciendo solo los signos de la cruz y nunca dos veces. A veces entre los participantes hay personas que cuando reza el rezador tienen en su mano un par o más de velas encendidas.

No siempre este rezo llega a ser dicho con su parte en español, muchas veces y en muchos lugares se dice sin la primera parte, declamando solo la parte en “lengua”. Este rezo empieza con los mismos gestos que se hacen cuando empieza el otro rezo y también parece no ser considerado distinto por los peregrinos.

Generalmente, el comienzo de los dos rezos coincide con el disparo de uno, dos o más cohetes.

En muchos casos ambos rezos se realizan con el rezador, el encargado de la casa de junta y su ayudante teniendo en su mano algunos objetos sagrados. Por ejemplo, estos pueden ser: un bulto constituido por una servilleta que envuelve ramilletes, velas y un cirio, “puros” ramilletes, dos velas encendidas.

La escena que se presenta a un externo cuando observa la disposición de los participantes a la romería durante estos rezos es casi siempre la misma: mientras el rezador mantiene la posición central frente al objeto venerado, mirando hacia él, el encargado de la casa de junta se pone a su izquierda y su ayudante a su derecha. Para situaciones contingentes hay veces que se ponen en estas posiciones personas que están interesadas en escuchar la oración del rezador o que quieren estar en primera fila frente al objeto sagrado venerado, muchas veces pero cuando, para situaciones muy variadas, unas de las dos posiciones queda vacía.

Por lo general, atrás de estos tres, entre el rezador y el encargado de la casa de junta, y atrás del cargador del estandarte de La Trinitaria, se pone el rezador del rosario a recitar su rezo.

Sobre el contenido de estos rezos, por medio de ellos se solicita la justa cantidad de lluvia, las prósperas cosechas de los alimentos básicos (maíz, frijol, tomate, calabaza, chile, etc.), la salud personal y para las personas queridas, la salud para los animales (caballos, burros, gallinas, puercos, vacas, etc.), la armonía en y entre las comunidades. En el rezo se invocan la mayoría de los santos relevantes para la región: la Santísima Trinidad, San Mateo, San Miguel, Jesús de Nazareno, Santa Margarita, El Señor de Esquipulas, El Señor del Trapiche, la Virgen de Dolores, la Santísima Cruz, la

Santa Madre Tierra, etcétera. A todos los santos nombrados en el rezo se pide lo mismo si bien el rezador establezca entre ellos algunas pequeñas diferencias.

Finalmente, el rezo se considera indispensable ya que para que las ofrendas funcionen en los puntos sagrados donde se dejan antes tienen que ser “rezadas” bien.

Una clasificación local de algunos de los rezos en “lengua”: Sin embargo, hay una clasificación local de tres de los rezos que se realizan durante las romerías.

Según Jaime López López²⁹⁹, el primer rezo, que el rezador hace cuando llegan al lugar sagrado, se puede definir como un “rezo de agradecimiento” “porque ya llegamos”.

El día siguiente al de llegada, ellos hacen “la nombra”³⁰⁰; luego de este rezo “se reparten todos los ramilletes” y las otras ofrendas llevadas.

En la jornada sucesiva,³⁰¹ cuando el rezador y los peregrinos han levantado los “reliquies” debajo del altar “que ya fueron rezados, bendecidos y preparados para que regresen” se realiza el “rezo de despedida”, de “agradecimiento y despedida”. A través de esta oración el rezador se despide de la entidad venerada en el lugar sagrado que se abandona pidiéndole, al mismo tiempo, protección para el siguiente tramo de su recorrido ritual. En la práctica, este tipo de rezo (de despedida o de abandono del lugar sagrado), es la última oración que el rezador efectúa en cada punto sagrado que los romeristas abandonan. Este rezo se caracteriza, la mayoría de las veces, por una señal hecha con la mano o con la cabeza (o con ambas) por el rezador hacia el rezador del

²⁹⁹ Para informaciones sobre él véase páginas 246-250.

³⁰⁰ En el caso de la romería de San Mateo, además, la nombra se realiza en la velada. Véase páginas 268-273.

³⁰¹ O el mismo día, después de la repartición de las ofrendas y de un periodo de descanso, si ya decidieron regresar a sus casas.

rosario para que comience su oración o canto poco antes del final de su plegaria en idioma, la cual marca el momento de levantamiento final del grupo de los peregrinos.

Otras fórmulas rituales en “lengua”: Además de la nombra, el rezador recita otros rezos en “lengua”, mientras cumple otras acciones rituales. Entre éstos tenemos los que yo defino: 1) rezo de posicionamiento; 2) rezo de presentación.

1) Con el término “rezo de posicionamiento” o “de colocación” defino las formulas rituales que el rezador recita cuando coloca las ofrendas en los diferentes puntos sagrados, generalmente velas y ramilletes. Estos rezos concluyen con la realización de un signo de cruz en el aire con la mano en dirección del objeto sagrado venerado y persignándose.

2) Con el término “rezo de presentación” defino las formulas rituales que el rezador utiliza para presentar, a la entidad venerada, las reliquias que los peregrinos llevarán a sus casas o las ofrendas de dinero que ellos dejarán en el lugar sagrado. También, se utiliza durante la velada en la casa de junta para presentar diferentes ofrendas a San Mateo y a los otros objetos sagrados colocados en las mesas altares.

La preparación de los bultos con los ramilletes y las velas: Entre las otras acciones rituales que desempeña el rezador, está la preparación para algunos de los rezos en lengua de tres bultos que el mismo rezador, el encargado de la casa de junta y su ayudante tendrán en las manos durante los mismos.

Estos bultos se constituyen de la siguiente manera: se coloca la servilleta en el piso, doblada de forma triangular, allí el rezador pone una cantidad variable de pares de

velas y ramilletes y un cirio o velas y ramilletes, dependiendo de la ceremonia por los cuales se preparan o del encargado que lo tiene que cargar. Después los envuelve en la servilleta y la cierra con un nudo. Su contenido se reparte en diferentes puntos sagrados luego de haber escuchado la oración del rezador.

La repartición de los ramilletes, de las velas y de las hojas verdes en los puntos

del pueblo al final de las veladas: Una vez finalizado el último rezo de la velada, el rezador empieza la repartición, entre las parejas de personas,³⁰² de los ramilletes, de las velas, y de las hojas³⁰³ que están sobre la mesa 2 (Figura 3.2).³⁰⁴ Éstas dejarán los objetos recibidos en los puntos sagrados reconocidos de La Trinitaria, en particular, en sus puntos principales, que son el centro del pueblo y sus cuatro esquineros. La repartición comienza cuando el rezador decide, informado por el encargado de la casa de junta sobre el número de ramilletes que él y su ayudante hicieron en total, la distribución, después de discutir con ellos acerca de la cantidad de ramilletes que van en cada lugar.

En primer lugar, el rezador escoge los ramilletes que se irán a los puntos “del pueblo”, es decir los puntos ubicados dentro de la cabecera de La Trinitaria. Estos puntos, que están regados por las calles de la cabecera y marcados con cruces son,

³⁰² Las personas encargadas no son fijas sino que se escogen con base en su posibilidad para ir. En algunos casos, son personas de la misma familia extensa que pueden decidir mantener una relación particular en el tiempo con un mismo lugar sagrado. Siempre se intenta enviar, por lo menos, un miembro de la pareja que conozca ya bien la ubicación de los puntos, a veces muy bien escondidos. Pero cuando no hay personas que se ofrecen voluntariamente para ir a repartir, entonces, se envía el mismo repartidor en más puntos sagrados principales. Ya que esta tradición está seguida actualmente por un número reducido de personas esto puede pasar, en particular, cuando sale la romería que va a San Mateo ya que muchos posibles repartidores participan en la misma.

³⁰³ Las hojas pueden ser repartidas indiferentemente al mismo tiempo que los ramilletes y las velas o después de la repartición de estos dos objetos sagrados. Mi narración de la repartición describe este último caso.

³⁰⁴ Para mayores informaciones véase páginas 239-241.

según Jaime López López “como vigilantes (...) que tenemos en el pueblo”. El rezador asigna a los dos repartidores, que se ocuparán de recorrer esta área, 12 pares de ramilletes mientras que el encargado de la casa de junta — o su ayudante — les da 12 pares de velas que se ofrendarán juntos con los primeros. Las personas que los reciben, por lo general, llevan consigo una servilleta o una bolsa de plástico, o ambas cosas.

Las siguientes reparticiones que realizan los tres organizadores son para los recorridos hacia los cuatro esquineros: Patate, Wax, Salsawitz y El Calvario.

El primer recorrido necesita de 5 pares de ramilletes y velas para ser llevado a cabo adecuadamente.

Para el segundo, se asignan a los encargados 9 pares de ramilletes y velas ya que, según Don Teófilo los ramilletes que se tienen que dejar son:

“tres en Karianminch, (...) dos onde está la cruz, [y uno] onde está la cuevita, (...) uno en Konjuvel, [y] son cuatro, uno allá en el pozo (...) ahí donde toma agua su, su ganado, (...) son cinco, uno en la Tierra Blanca, son seis, y tres [en el punto final] (...) son nueve”.

El tercer recorrido consiste en la repartición de 7 pares de ramilletes y velas. En éste, los últimos cuatro puntos se conocen respectivamente como: el punto de la Piedra Bola, el punto del Ocotil y, en la cumbre del cerro Salsawitz, el punto de la Cruz y el de “la Cuevita”.

Finalmente, para la realización reglamentaria del cuarto recorrido se asignan 18 pares de ramilletes y velas a los encargados.³⁰⁵

Los esquineros se encuentran en lugares alejados de la cabecera. Para llegar al punto final las dos personas enviadas siguen un sendero marcado por puntos intermedios en los cuales ofrendan la cantidad de velas y ramilletes asignados y piden permiso para avanzar. En particular, antes de llegar al punto más importante, hay otro, que se podría llamar de “entrada”, casi siempre marcado con una cruz, y desde el cual se pide permiso para llegar al último³⁰⁶.

En seguida, los tres organizadores reparten los ramilletes y las velas que sirven para la realización de otros recorridos hacia puntos sagrados relevantes que son: la cueva de La Pileta y la cueva de San Francisco. Para el primer recorrido se asignan al repartidor principal 37 pares de ramilletes y velas, mientras que, para el segundo, se dan 19 pares.

Finalmente, se reparten los ramilletes y las velas que irán al punto central del pueblo, también conocido como “Las Cruces”³⁰⁷ y a la iglesia de Guadalupe Yalixau. Mientras que en el primero irán 5 pares, en la segunda irán 4.³⁰⁸

Si todavía quedan algunos ramilletes, se reparten para fines personales o comunitarios³⁰⁹, entre los particulares que los piden.

Una vez acabada la repartición de los ramilletes y de las velas, los organizadores comienzan a repartir el objeto sagrado que se debe colocar en los diferentes puntos

³⁰⁵ Los encargados de llevar los ramilletes, las velas y las hojas verdes en este esquinero generalmente pertenecen a una misma familia extensa cuyos miembros tradicionalmente se ocupan de llevar a cabo este recorrido. Esta familia es la de los López López.

³⁰⁶ En Salsawitz este punto se llama el punto del Ocotil. En Wax este punto se llama Tierra Blanca.

³⁰⁷ Para informaciones sobre este punto véase el capítulo 4.

³⁰⁸ Como veremos durante la velada que precede la ida a San Mateo son los mismos organizadores que llevan los 4 ramilletes a la iglesia de Guadalupe Yalixau ya que está en su recorrido de salida.

³⁰⁹ Generalmente, éstos coinciden con encargados menores o fieles más devotos.

sagrados junto con los otros dos: las hojas verdes (Figura 3.3.). Éstas serán repartidas entre las mismas personas que ya recibieron los ramilletes y las velas en porciones iguales a éstos dos objetos. Esta hoja verde, que se llama *Patistan*, es traída por Don Guadalupe³¹⁰ de una cueva de nombre *Nochak*³¹¹ que se encuentra en un lugar llamado “La Quebradora” que está lejos de la cabecera de La Trinitaria. Él tiene el “compromiso” y la “responsabilidad”³¹² de traer esta hoja que, según Don Teófilo, es “la compañía del ramillete”. En el rezo en lengua esta hoja se indica con el término *wax*. La cueva donde se encuentra es honda, es “como una noria, así de pura roca, pero allá abajo (...) es un plano” de unos “20 metros cuadrados”. El trayecto para llegar a la cueva se constituye por un punto que se encuentra mucho antes de la misma donde se pide el permiso para llegar al punto final en la cueva. Cuando pasa en los dos puntos Don Guadalupe y su acompañante rezan “el Padre Nuestro”, prenden un par de velas y piden “permiso con la Santa Tierra” ya que van “a ir a cortar esas flores”. En ambos puntos hay una cruz y, en ambos, dejan un par de velas y un par de hojas de *tzenam*.

Algunas veces, durante la repartición de los tres objetos sagrados hay discusiones entre los presentes sobre quién va donde y con quién, las cuales se basan en hipótesis tentativas emitidas por el encargado de la casa de junta quien lo pudo haber anotado en una libreta.³¹³

³¹⁰ Para mayores informaciones sobre esta persona véase página 254.

³¹¹ En otras entrevistas la cueva fue llamada *Nunachak* o *Nachaj*.

³¹² Son muchos años que Don Guadalupe se encarga de esta tarea. Antes quien lo hacía no duraba más de dos años por su lejanía.

³¹³ En 2006, Don Arnulfo tenía una que contenía apuntado sobre una misma línea el nombre del lugar, el número de ofrendas para el mismo y la persona asignada para llevarlas. Siendo escrita informalmente y por una persona poco acostumbrada a escribir contenía muchos errores ortográficos, además de signos entendibles sólo por el escritor de la misma.

Finalmente, si durante la velada no llegaron las personas encargadas de la repartición, se pide el apoyo de algún presente hacia el cual se tiene confianza para que las entregue a quien tenga la obligación de hacer el recorrido cuando llegue.

La colocación de velas y ramilletes en los puntos sagrados durante la romería:

Asimismo, el rezador, o comisiones de dos personas que él mismo envía para sustituirlo cuando él no puede ir, tiene la tarea de colocar las ofrendas típicas en los puntos sagrados. Esta colocación cuando la realiza el rezador se hace siempre con la recitación de una específica fórmula ritual. Generalmente, en los puntos sagrados más relevantes éstas se colocan después de haber escuchado el rezo principal en lengua del rezador. En todas las ocasiones, antes de poner las ofrendas, el rezador limpia el punto sagrado de las impurezas y basuras presentes.

Finalmente, para que las velas queden encendidas hasta que se acaben, el rezador, ayudado la mayoría de las veces por el encargado de la casa de junta y su ayudante, coloca las ofrendas en un espacio protegido por las intemperies.

La Limpia: Otra acción principal que lleva a cabo el rezador en cualquiera de los lugares sagrados y considerada por él como una propia obligación, es la realización de una limpia para cada romerista que la pida. En la mayor parte de los casos, los que la quieren se acercan a él al final del rezo³¹⁴ y le dan el par de objetos con los cuales quieren ser “limpiados”, generalmente, hojas de *tzenam* (Figura 3.4.), veladoras o velas. A veces los solicitantes piden ser limpiados con ambos objetos sagrados.³¹⁵

³¹⁴ Hay veces que la limpia se pide antes de la efectuación del rezo.

³¹⁵ Es decir, hojas y velas o veladoras.

Otras veces la limpia se efectúa por medio de la aspersión de un líquido arriba del cuerpo del paciente, por lo general posh, o agua de sal de la mina de San Mateo, o agua bendecida por un cura.

A continuación describiré con más detalles cómo se realizan tendencialmente estas diferentes tipos de limpias.

El primer tipo de limpia, con las veladoras o las velas, comienza con el rezador que, frente al objeto venerado, realiza un rezo en el curso del cual pide al encargado de la casa de junta, o al mismo paciente, el nombre completo de este último que repetirá una vez o más en el curso del mismo.³¹⁶ A veces la persona que será limpiada dice el nombre de alguien más quien será el que se mejore por alguna enfermedad, o se proteja de algo. Mientras tanto el rezador ya tiene en sus manos los objetos que servirán para la limpia³¹⁷ y que le fueron entregados por el mismo paciente al empiezo del rezo. Entonces, si hay un incensario, él coloca y mueve las veladoras (o las velas) arriba del humo que sale del mismo.³¹⁸ Hecho esto, el rezador, sin dejar de orar, se dirige hacia el paciente y empieza a apoyar los objetos sagrados sahumados en diferentes partes de su cuerpo. Primero, los coloca en su frente, en la parte superior de sus brazos, en el pecho y sobre sus pulsos. Luego, los pasa de nuevo arriba del humo del incensario, para apoyarlos en la frente (diciendo, “Dios Padre”), en la parte superior de los brazos (diciendo “Dios Hijo”) y en el pecho (diciendo, “Dios Espíritu Santo”) del paciente. Finalmente, la limpia termina con el rezador que hace besar al paciente los objetos con los cuales lo limpió.

³¹⁶ Esto pasa también cuando el rezador ya conoce el nombre de la persona que “limpia”.

³¹⁷ Las veladoras se agarran cada una con una mano, lo mismo, a veces, las velas; en cambio, las hojas de *tzenam* se agarran con una mano.

³¹⁸ Cuando no hay un incensario esta parte no se realiza.

El segundo tipo de “limpia”, el con las hojas de *tzenam*, se realiza de la siguiente manera. El rezador hace el signo de cruz mientras toca el objeto venerado frente al cual se encuentra. Luego, pide el nombre al paciente, una vez recibida la contestación, empieza a pasarle las hojas sobre todo el cuerpo: desde la parte delantera de la cabeza hasta un brazo, se continúa de la misma manera al pasar las hojas de arriba a abajo hasta el otro brazo, luego, se frota las piernas con las hojas hasta la rodilla y por las espinillas hasta los pies. Al acabar de limpiar la parte frontal del cuerpo, el rezador gira al paciente (o él se mueve) para limpiar su parte posterior: desde los hombros y la espalda, por los brazos y las piernas, hasta los pies pasando por las pantorrillas. En esta última parte más que frotar las hojas, el rezador da pequeños golpes con éstas. Cuando termina de pasar las hojas sobre el cuerpo del paciente el rezador toca con las dos hojas de *tzenam* en dos o tres puntos, el objeto venerado, como al simular el signo de cruz.³¹⁹ A continuación, se vuelve de nuevo hacia el paciente y realiza el signo de cruz sobre su cuerpo, tocando con las hojas su cabeza, la espalda izquierda, la espalda derecha, y el centro de su pecho (a la misma altura de las espaldas), diciendo “Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo”; concluye el ritual al colocar las hojas frente a la boca del paciente para que las bese. Durante toda la limpia el rezador dice una fórmula ritual en lengua con algunas frases en español. Al final de la limpia, el rezador se hace el signo de cruz y deja las hojas arriba, delante, debajo o cerca del objeto venerado. De la misma manera, las personas que se hicieron la limpia se despiden del objeto sagrado venerado haciéndose un signo de cruz. A veces el rezador dice al paciente que tiene que encender un par de velas en el lugar donde fue limpiado.

³¹⁹ Si no puede tocarlo porque el objeto se encuentra en un lugar no alcanzable, como, por ejemplo, la estatua de un santo que se encuentra en un nicho colocado muy alto, simula un signo de cruz en el aire con las hojas viendo hacia el objeto.

En otras ocasiones al rezador también se le dan mayor cantidad de hojas de *tzenam* para que realice más limpias sobre la misma persona, quien representa otras personas que no llegaron al lugar sagrado por múltiples razones. Finalmente, como en la limpia anterior, si hay un incensario se pasan las hojas arriba de su humo, un par de veces, durante su realización.

Si la limpia se hace con las hojas de *tzenam* junto con un par de velas³²⁰, el rezador pregunta antes al paciente si las velas se quedarán en el lugar donde se efectuó o en otro. En caso de una respuesta afirmativa, el rezador le señala el punto donde dejarlas al final de la limpia.

Finalmente, el rezador, en casos excepcionales, es decir para curar determinadas enfermedades, como “el perder la cabeza”, puede realizar durante la romería una limpia utilizando agua de la mina de sal, *posh*, o agua bendita. En 2006 tuve la oportunidad de asistir a este tipo de limpia durante la romería de San Mateo cuando el rezador la hizo a la esposa del encargado de la casa de junta en la ruina. A continuación la describo.

Después de colocarse frente a la ruina, con la paciente a su izquierda, el rezador empezó la limpia recitando una formula ritual en “lengua” y haciendo un signo de cruz arriba del vaso con el agua de la mina que le había sido relleno y entregado por el encargado de la casa de junta. Dada la vuelta hacia la paciente empezó repetidamente a rellenarse la boca con una modesta cantidad de esta agua para luego soplarla sobre su cuerpo. Para ser preciso, él la sopló dos veces en la cara, dos veces en el pecho, tres veces en el área entre el vientre y la vagina. Luego, continuó con la parte posterior del cuerpo de la paciente. Se colocó frente a esta parte y sopló dos veces hacia su

³²⁰ Las velas, en cada caso, pueden ser de cualquier tipo o tamaño.

cabeza, su cuello y la parte alta de sus hombros, dos veces en la espalda y tres veces en las piernas. Con estas sopladas, la limpia acabó.

El encargado de la casa de Junta: La casa de junta es el lugar donde se reúnen para realizar las veladas los organizadores y los participantes de las romerías. El encargado de ésta, cuando acepta este cargo, destina en su casa un cuarto para el altar comunitario del grupo de romería que, además, alojará algunos objetos sagrados antiguos o utilitarios del grupo que se pasan tradicionalmente entre los que tienen este cargo en la estructura organizativa (bastón de mando, tambor, imágenes de santos, etc.). Durante mi estancia en La Trinitaria conocí dos encargados de la casa de junta, aquí nombrados en estricto orden temporal: Don Arnulfo Villar Pérez y Don Francisco Pérez Vázquez.

Don Arnulfo Villar Pérez (Figura 3.1.) es originario de La Trinitaria como toda su familia. Tiene 54 años. Por temporadas durante al menos 15 años, salió a trabajar a la Ciudad de México, Cancún y León Guanajuato. Comenzó a participar en la romería aproximadamente en 1991. La motivación que lo empujó a participar en las romerías fue:

“(...) soñaba yo que estaba yo yendo con la romería (...) soñaba yo los caminos (...) la gente, la comida (...);

(...) como revelación, en sueño, soñaba que iba yo; entonces llegué en casa de Don Teófilo Calvo; fue por primera vez que lo conocí a este señor, le platiqué los sueños y me dijo él que era una bandera, porque tenemos una bandera roja y una blanca (...). Que era la bandera roja la que no tenía este, quien la llevara, quien la caminara me

dijo que probablemente era la bandera que estaba vacante, que (...) [quería] que yo la caminara (...)”.

Durante 8 años, fue el portador de la bandera roja de La Trinitaria antes de ser encargado de la casa de junta, cargo que mantuvo por 9 años y que abandonó en 2008, en manos de Don Pancho. Al dejar el cargo regresó a cargar la bandera roja, esta vez como suplente. Don Arnulfo fue el primero de su familia en participar en la romería.

El segundo encargado de la casa de junta que conocí fue Francisco Pérez Vázquez³²¹ (Don Pancho) quien en 2010 tenía 70 años. En su juventud trabajó por temporadas en diversas fincas cafetaleras por Tapachula, más tarde, cuando empezaron la construcción de la carretera que desde la Panamericana, pasando por Comitán, conduce a Tzimol, comenzó a trabajar allí como obrero. Luego, trabajó como obrero para empresas que construían caminos en diferentes partes de Chiapas. Se desempeñó en el mismo oficio en lugares lejanos como Puerto Vallarta.

Supo de la existencia de las romerías por su abuelo, quien era el único de su familia que participaba a los diferentes eventos religiosos cuando todavía la casa de junta era gestionada por Francisco Aguilar. En cambio, actualmente, sus únicos familiares que participan con él en la romería son su cuñado, Don Carmelino (su ayudante), y su medio cuñado por parte de su mujer, Don Guadalupe. Decidió de participar a éstas por devoción y porque le gustaron. Después de varios años de participación continua, su primer cargo fue el de cargador de la bandera del Santísimo (abanderado del Santísimo). Lo abandonó cuando asumió el cargo de encargado de la casa de junta el 11 de noviembre de 2008.

³²¹ Oficialmente su nombre es Francisco Pérez ya que en su acta no apuntaron el segundo apellido.

La decisión de su nombramiento se tomó, sin su presencia, en una junta que se hizo de manera excepcional, en casa del anterior encargado, ya que éste quería entregar el cargo. En aquel día Don Pancho no pudo acudir porque estaba trabajando en Comalapa como albañil. Cuando regresó de la romería de San Mateo, donde Don Salvador le había anticipado su nombramiento, Don Teófilo le comunicó que el cargo lo recibirían él o Don Carmelino. Don Pancho le contestó que lo iba a pensar. A los 8 días, Don Teófilo regresó a proponerle el cargo e hizo lo mismo otras dos veces antes de que él decidiera de aceptarlo definitivamente. Pero antes de hacerlo Don Pancho tuvo que platicar sobre esta decisión con su esposa, Isabel López Pérez. Ella “no muy quería” ya que enfermándose continuamente de “aire” tenía miedo que esto le pudiera pasar cuando preparara la comida para algunas de las ceremonias. Al final, ella lo respaldó en su decisión de asumir el cargo.

Una vez que lo aceptó, se fue a la vieja casa de junta para recibir del encargado anterior las “cosas de la casas”, es decir los objetos sagrados y utilitarios que se pasan de encargado a encargado y que se ponen en el cuarto seleccionado de la nueva casa de junta. Los objetos que recibió y que ahora “tiene en su poder” se pueden dividir en dos grandes grupos: 1) utilitarios; 2) religiosos.

En la definición de objetos utilitarios incluyo aquellos objetos que se emplean para hacer que los peregrinos se sientan cómodos durante las veladas y los que se utilizan para darles de comer. Estos objetos son: trastes (vasos, platos), sillas de madera plegables y el jacal. Ésta última es una estructura³²², un armazón constituido por diversas láminas y unos palos de madera, una galera que sirve para proteger a los

³²² Esta estructura estuvo guardada un tiempo en casa de Don Guadalupe. En efecto, ésta se puede guardar hasta cuando sirve en otra casa si no hay espacio en la casa de junta. Luego, cuando asumió el cargo Don Arnulfo se decidió recogerla y ponerla en su casa “pa’ que quede la gente”.

peregrinos de Las Margaritas de la intemperie cuando participan en las veladas, porque debajo de ésta muchos de ellos pasan la noche. Asimismo, considero como objeto utilitario, el cuaderno donde los encargados de la casa de junta apuntan los gastos hechos y las ofrendas recibidas. El cuaderno actual fue empezado de nuevo por Don Arnulfo ya que el anterior nunca fue entregado por Don Artemio y, finalmente, se dio por extraviado. Sin embargo, actualmente se deja a los diversos encargados la decisión de apuntar o no algo en una libreta, algo como, por ejemplo, “se compró tal cosa para hacer tal cosa”.

En cambio, los objetos religiosos que se entregaron a Don Pancho fueron: la imagen de San Mateo con su teca, el bastón de mando con su contenedor con un vidrio, el estandarte del Padre Eterno con su caja de madera para guardarlo, los bastones de las banderas de La Trinitaria actuales y otros viejos que ya no se utilizan,³²³ un cofre de madera donde se guardan los objetos de estofa (banderas, servilletas y manteles) que se utilizan durante las diferentes ceremonias o que se utilizaron antiguamente, una batea de madera que sirve para lavar las banderas cuando se necesita, cinco candeleros de metal (dos chicos, dos grandes y uno con una parte superior que permite poner al mismo tiempo cuatro veladoras), dos tambores (uno muy grande y el otro de tamaño medio), dos mesas, una caja de madera en la cual se guarda la ropa del Niño Pobre cuya estatua se encuentra en la iglesia de San Sebastián.

Acerca del bastón de mando se cuenta una leyenda que presentaré en el siguiente capítulo. Jaime López López me contó que fue traído desde San Mateo por alguien de La Trinitaria, junto con la imagen de San Mateo.

³²³ Por ejemplo, se entregan unos bastones que eran los que utilizaban los de La Trinitaria cuando iban en peregrinación a Oxchuc o Venustiano Carranza.

Sobre los dos tambores, que ya no se utilizan, sabemos que sus cajas fueron rescatadas, la primera vez por Cristino López, un anciano tamborero que los había tocado en el transcurso de algunas antiguas ceremonias. Posteriormente, un hijo de Don Máximo rescató de nuevo las cajas y las envió a vestir. Estos tambores, para el grupo de San Mateo, son “de la comunidad y (...) mientras se puedan conservar se van a tener como reliquia”. Por esto “se quedaron descansando” de nuevo en la casa de junta cuando ya no sirvieron al grupo de los nuevos tamboreros.³²⁴

Respecto al cofre de madera y los objetos de estofa que contiene, cuando se rellena, ya que los fieles o el mismo encargado pueden regalar nuevos manteles o servilletas en cada evento y que éstos se sustituyen cuando están “muy maltratados”, se vacía para colocar los nuevos. En este caso, sólo se mantienen los objetos de estofa que son “más buenos” mientras que los viejos se sacan y se queman durante una ceremonia³²⁵ realizada en la casa de junta donde el rezador principal recita un rezo en “lengua” antes de realizar este acto. Luego, las cenizas de los objetos quemados se dividen entre los organizadores o quienes las pidan para dispersarlas en sus milpas. Esta acción se hace para todos los objetos sagrados que han “servido”.

En cuanto a las mesas, Don Pancho recibió de Don Arnulfo una mesa más nueva (mandada a hacer por este último durante su mandato) y una más vieja. Ésta la cambió por otra enviada a hacer por él en 2009.

En el mismo año, Don Pancho también mandó a hacer una nueva vara para la bandera del Padre Eterno, ya que “estaba muy picada, [y] se quebraba”, y mandó “a embarnizar más (...) las demás que estaban macizas”.

³²⁴ Véase la historia de este grupo en la pág. 247.

³²⁵ La última vez que esta ceremonia se hizo fue en 2009.

Respecto a la imagen de San Mateo, que es la imagen más venerada por los peregrinos y la cual se coloca en su teca al centro de la pared de fondo del cuarto sagrado de la casa de junta, se trata de un cuadro pequeño y antiguo que representa al mismo santo. En el cuarto de San Mateo de la casa de junta hay muchas otras imágenes, pero éstas pueden o no pasarse de encargado a encargado ya que muchas se colocan según su devoción o porque son regaladas por peregrinos durante un evento.

Al recoger los objetos de la vieja casa de junta, el nuevo encargado los pone en un cuarto de su casa, en el cual se llevarán a cabo los rituales del grupo durante las diferentes veladas.

Al asumir el cargo, el encargado de la casa de junta atiende sus diferentes tareas que son:

- 1) recoger las plantas que sirven para preparar los ramilletes y prepararlos;
- 2) arreglar el cuarto que aloja los objetos del grupo de romería y adecuarlo para que esté listo para cuando lleguen los participantes en las veladas;
- 3) asistir al rezador en todas las cuestiones prácticas durante las diferentes ceremonias;
- 4) recibir y organizar las ofrendas que le entreguen los peregrinos;
- 5) recoger y gestionar el dinero para organizar las diferentes romerías y ceremonias;
- 6) cargar la caja de cartón que contiene los ramilletes y las velas que se ofrendarán en cada punto sagrado del recorrido durante las romerías.

Aquí abajo me extenderé más sobre la descripción de algunas de estas tareas.

1) Dos días antes³²⁶ de la ceremonia que requiere el ramillete, la principal ofrenda de los romeristas de La Trinitaria, el encargado de la casa de junta se dirige a los lugares donde se encuentran las plantas que servirán para componerlo. Estas plantas son: el *tzenamito*³²⁷ y la lima de pecho. El *tzenamito* es una planta baja que tiene pequeñas hojas lanceoladas, su parte superior es de color verde con dos líneas blancas y la inferior de color viola. La hoja es la parte de la planta que se recoge para preparar el ramillete. La lima de pecho es un árbol cuyas hojas, de color verde, son las que se cosechan para preparar el ramillete.

Actualmente, ambas hojas son recogidas en terrenos que son de algún amigo o pariente del encargado de la casa de junta.³²⁸ Según Don Pancho, ambas hojas sirven “de remedio”. El encargado lleva a su casa las dos hojas que recogió.

La preparación de los ramilletes empieza el día siguiente.³²⁹ A veces llega su ayudante a asistirlo. Ésta empieza con la colocación de todo lo que sirve para hacerlos sobre un papel grande blanco que se extiende en el piso. En este momento, además de las hojas de *tzenamito* y de las de lima de pecho se ponen arriba del mismo otras dos cosas: los palitos de barrendero (o escobillos) y varios rollos de hilo blanco de algodón (Figura 3.6.).

El escobillo es un arbolito “que sale derecho”, se encuentra en las orillas de los cerros cercanos y se corta cuando está verde para luego ponerlo a secar. Una vez

³²⁶ En 2010, tuve la oportunidad de acompañar Don Pancho en su búsqueda de las plantas necesarias para hacer los ramilletes para la romería de Las Margaritas.

³²⁷ Otro nombre de esta planta es “*tzenam morado*” o “*tzenamito rosado*” (según Don Teófilo).

³²⁸ Por ejemplo, en 2010, Don Pancho recogió las hojas de *tzenamito* en la milpa que se encuentra al lado de la casa de su papa mientras que recogió las hojas de lima de pecho en la milpa del hijo de su madrina de casamiento. Ambos lugares estaban cerca de su casa en la cabecera de La Trinitaria. En cambio, Don Teófilo me dijo que durante el periodo de encargado de Don Arnulfo, este último sacaba las hojas de esta planta “de la casa del maestro Javier”.

³²⁹ Por lo general, este día coincide con el día anterior de la salida.

seco se corta en los pedacitos que se utilizan para los ramilletes. Estos pedacitos son largos entre 10 y 13 centímetros.

Los rollos de hilo blanco se compran en el mercado de Comitán donde se venden “por paquete”.

Puesto todo lo necesario, el encargado se sienta en una silla pequeña frente al papel, y empieza a preparar el ramillete colocando un hilo alrededor de la parte superior de un palito de escobillo. El tensa el hilo con la boca y lo envuelve despacio alrededor de las hojas que tiene apoyadas al palito de escobillo. Primero pone una a una las tres puntas de *tzenamito* y las envuelve con el hilo al palito, luego coloca una hoja de lima y la envuelve (cubriendo en parte las puntas de *tzenamito*) de igual manera al mismo. Más adelante, pone otras tres puntas³³⁰ de *tzenamito* y, finalmente, otra hoja de lima, cada vez envolviéndolas con el hilo que tiene en la boca alrededor del escobillo (Figura 3.5.). Una vez colocada la última hoja, termina el ramillete con un par de nudos y dando varias vueltas con el hilo alrededor del palito para que todo esté bien firme. Durante la preparación, cada vez que pone el material vegetal y lo envuelve, mueve la boca y deja correr el hilo de algodón de su rollo de manera que quede halada, de nuevo, una parte del mismo.

2) A la llegada de los primeros romeristas, el cuarto de la casa de junta tiene que ser dispuesto por el encargado como se describe a continuación.

La dos mesas rectangulares que funcionan como altares se disponen en forma de T, una es colocada a la pared de forma paralela (de ahora en adelante, la llamaremos

³³⁰ Si bien como afirma Don Pancho, “son seis puntas que lleva (...) cada ramillete, tres arriba y tres abajo”, en realidad, no sólo los *tzenamitos* pueden llevar dos o tres puntas naturalmente si no que a veces es el mismo encargado que cuando coloca la segunda hoja quita una punta.

mesa 1), la otra, de forma perpendicular a la mesa 1 y a la pared (mesa 2). Ambas se colocan en el centro respecto a las paredes laterales. En el centro de la mesa 1, dentro de una teca de madera, está el pequeño cuadro de San Mateo mientras que sobre la mesa y en la pared, atrás de la misma, se encuentran apoyados o pegados otros cuadros de santos según el gusto del encargado. Flores³³¹ frescas de diferentes clases y de todos los colores³³² comprados por el mismo encargado o donados espontáneamente por los participantes a las ceremonias, se ponen en vasos arriba de la mesa 1 o en el piso a su derecha y su izquierda. Delante de la teca de San Mateo, arriba de la mesa 1, se pone la teca de vidrio vacía que normalmente hospeda el bastón de mando. En cambio, a la derecha de la mesa 1 se coloca un bulto constituido por una servilleta que contiene las cabezas de las cruces de los bastones de las banderas de La Trinitaria.³³³ Delante de la teca de vidrio, después de un pequeño espacio vacío o a veces ocupado por un par de veladoras encendidas, a partir de donde las dos mesas se unen para continuar en la mesa 2, se colocan, uno detrás del otro, un montón de hojas verdes, un montón de ramilletes y una pila de velas. Arriba de la pila de ramilletes, el encargado pone dos cirios orientados en la misma dirección que éstos. En la parte final de la mesa 2, hacia donde se pondrá a orar el rezador principal durante la ceremonia, el encargado coloca el bastón de mando en posición horizontal respecto a la misma mesa y, a cada uno de sus lados, un pequeño candelabro con una vela encendida insertada. Finalmente, en el piso, delante de la mesa 2 el encargado pone al centro un incensario y a su alrededor un número variable de veladoras. En

³³¹ Se ofrendan manojos o composiciones a gusto del donador.

³³² Se ofrendan flores blancas como búcaros, alcatraces, cartuchos, margaritas y flores coloradas (margaritas moradas, etc.).

³³³ Durante la velada de San Mateo de 2006 hubo una única diferencia relevante respecto a esta disposición en la mesa 1: se colocaron dos candeleros con dos cirios ardiendo arriba de misma.

ambos lados de éstas se colocan dos candeleros o delante un candelero múltiple con cuatro orificios para colocar las veladoras, según el gusto del encargado. A veces el piso es regado con agujas de pino.

3) Un ejemplo de la ayuda práctica dada por el encargado al rezador es su acción de poner el copal en el incensario para que produzca más humo, durante los rezos del rezador y cuando éste necesita sahumar las ofrendas y los objetos sagrados en las diferentes ceremonias. También tiene que impedir que se apague durante las mismas y tiene que vaciarlo cuando está lleno.

4) Antes o durante las veladas, los peregrinos entregan al encargado sus ofrendas (cirios, flores, etc.) contenidas en morrales, cajas de cartón y bolsas de plástico. Él las coloca en el lugar adecuado. Lo mismo pasa con las astas de las banderas. En los diversos lugares sagrados (bajo la supervisión del rezador) indica a los peregrinos el punto en el cual dejar sus ofrendas.

5) Para recoger el dinero en La Trinitaria que servirá para organizar las diferentes ceremonias el encargado de la casa de junta está auxiliado, además de su ayudante, por un grupo de personas, cuya cantidad es variable. En efecto, como me dijo Don Teófilo entre el día primero del año y la ida a San Mateo “tienen que juntar limosna pues lo que van a rejuntar limosna”. Don Pancho agregó: “depende (...) la fecha que viene de la cuaresma, de semana santa (...). Ahora [en 2010] fue los primeros de abril, recogimos [en] enero”. Pero, la mayoría de las veces, la colecta se realiza de veinte a veinticinco días antes de la salida a San Mateo. Las fechas de la recolecta se deciden aproximadamente durante la velada del último día del año, durante la cual también se discute sobre quienes irán a recolectar el dinero.

Normalmente los recolectores, todos voluntarios, son abanderados, tamboreros, u otros participantes sin cargos del grupo de los romeristas. Estos recolectores, que viajan siempre en parejas, se dividen el pueblo “por calles” o barrios, que visitan para pedir donaciones en cada casa de la zona que les compete. Normalmente, se prefiere que los seleccionados recorran el barrio donde viven u otro que conocen bien. Si no hay muchos voluntarios, las mismas personas que se ofrecieron para hacer la recolecta se encargan de recorrer más barrios y de “buscar a una compañía”, es decir, encontrar una persona que los acompañe y apoye.³³⁴ De la misma manera, en las diferentes comunidades que participan, generalmente, hay alguien asignado a la recolección del dinero que, ya que se ofrece de manera voluntaria, puede cambiar por muchas motivaciones contingentes. Las personas que les donan, dan “lo que quieran dar”.

Por lo que concierne a la limosna recolectada por el encargado de Las Margaritas en su territorio de incumbencia, él entrega al encargado sólo una pequeña parte de la misma (“una pequeña ayuda”) mientras el resto lo gestiona él mismo.

Recapitulando, el encargado recoge “la limosna” una vez al año³³⁵ y ésta tiene que alcanzar para comprar las diferentes cosas que se necesitan para realizar las romerías y las veladas. Con este dinero él irá acompañado por su ayudante a comprar las velas y los cohetes en el barrio de La Pila en la ciudad de Comitán, mientras que las flores y

³³⁴ Por ejemplo, en 2010, así se repartieron para recoger el dinero: Jaime López López, con un compadre recorrió al barrio de Los Ocotes, su barrio. Don Luis López Maldonado, con otro habitante de su mismo barrio, recorrió el barrio de San José. Una parte del centro le tocó a Martín López López (un hermano de Jaime) y a Don Pancho. En cambio, de la calle central del pueblo “para acá” le tocó a Don Carmelino y a Don Elías. Finalmente la otra parte del centro, es decir, el barrio de San Sebastián, le correspondió a Don Guadalupe Pérez y otra persona. Otros de sus compañeros recorrieron el barrio de Pamalá. Para los que concierne los barrios aledaños a la cabecera, de éstos se encargaron de hacer la colecta los mismos que participan como abanderados y son de estos barrios.

³³⁵ Para dar una idea de las sumas que se recolectan, en 2010 se reunieron 13500 pesos, mientras que en 2009 12000 pesos. Según Don Pancho, Don Arnulfo recogía sumas similares, si bien: “hay años que se puntan más, hay años que menos”. Él se quejaba de la escasa participación económica de la población actual de La Trinitaria.

lo necesario para preparar la comida que se ofrece a los peregrinos en los mercados de La Trinitaria y Comitán.

Además de este dinero, cada vez que hay una ceremonia la gente de La Trinitaria que participa ayuda voluntariamente: “algunos con dinero,³³⁶ algunos con maíz, con frijol, con arroz, con café y algunos con azúcar. Entonces por esto sale [la ceremonia]”.

Finalmente, la posición fundamental del encargado de la casa de junta está subrayada por su posición durante el rezo que es normalmente a la izquierda del rezador principal.

El ayudante del encargado de la casa de junta³³⁷: La tarea del ayudante consiste en apoyar el encargado de la casa de junta en las acciones que se realizan en las diferentes celebraciones y en las compras de las cosas que sirven para preparar las mismas. Hasta el 2004, también se encargaba de preparar la última comida nocturna que los organizadores de la romería de La Trinitaria hacían en San Mateo, última versión del llamado *chol*.³³⁸ Éste puede ser sustituido en sus tareas por otra persona considerada conocedora de las ceremonias por motivos contingentes.

Durante la época de mi investigación quien tuvo este papel, fue, para ambos encargados de la casa de junta, Don Carmelino López Pérez (Figura 3.7.). También obtuve informaciones sobre este último cargo por Jaime López López que en pasado lo ocupó.

Don Carmelino, quien tenía 68 años en 2010, es un campesino, nativo de La Trinitaria que estuvo trabajando por temporadas como albañil en lugares como

³³⁶ Generalmente se dan pequeñas sumas:“(…) hay unos que llevas de 10, de 20 (…)”.

³³⁷ Según Jaime López López, otro nombre de este cargo es el de “segundo representante”.

³³⁸ Para mayores informaciones véase pág. 389.

Tapachula, Tuxtla, Tabasco y Cancun, hasta llegar a Baja California Sur, a partir de los 10-12 años hasta aproximadamente el 1990. Cuando no salía, trabajaba la tierra que le fue comprada por su papá. Tiene 6 hijos (tres mujeres y tres hombres), quienes viven cuatro en La Trinitaria y dos en Ciudad de México (también, ellos tienen sus casas en La Trinitaria). Entonces, fue “cuando ya no salía” que empezó a participar en los diferentes eventos ceremoniales por gusto. Sin embargo, él conocía las romerías ya que su familia participó, cuando era chavo, en diferentes eventos. Además, su abuelo, Pascual López Aguilar, fue encargado de la casa de junta.

En cierto momento, aproximadamente por 1994, consideradas su constancia y actitud durante las ceremonias, Don Teófilo le propuso asumir el cargo³³⁹ de abanderado del Padre Eterno. En la práctica, le tocó cargar una de las banderas del mismo, su bandera blanca. Luego de haberlo discutido con su esposa, ya que quería ir a San Mateo, aceptó su propuesta, diciéndole que iba a servir, a agarrar esa responsabilidad pero hasta cuando pudiera. Sustituyó a Don Luis López Maldonado,³⁴⁰ quien tuvo que dejarlo porque tenía fuertes problemas de vista. Él tuvo este cargo por mucho tiempo.³⁴¹ Luego, cuando entró Don Arnulfo como encargado de la casa de junta, se volvió su ayudante, pero conservando su anterior cargo. Estos “compromisos” los mantuvo cuando Don Pancho (que además es su cuñado) sustituyó a Don Arnulfo. Pero cuando, debido a una caída, se lesionó un brazo, buscó un ayudante para el cargo de abanderado.

³³⁹ Antes de esto el único cargo religioso que tuvo fue el de miembro del comité de la iglesia de San Sebastián. En efecto, fue invitado a hacer parte del comité que organiza la fiesta del santo.

³⁴⁰ A su vez, Don Luis López Maldonado, quien tiene 85 años (en 2010), recibió este cargo de un compadre de Don Carmelino, Don Porfirio Aguilar López.

³⁴¹ Según Don Luis, él entregó este cargo como diez años atrás.

El rezador del rosario: El rezador del rosario (Figura 3.8.), tiene la función de rezar el rosario y entonar los cantos de la tradición católica local en español que se ejecutan en el curso de los diferentes recorridos y ceremonias. Generalmente, el rosario se dice en los puntos más importantes del recorrido, así como en la madrugada siguiente a la llegada en el lugar sagrado (si se quedan más días en el mismo). Los cantos se hacen durante partes específicas del recorrido, llamadas “etapas de cantos”.³⁴² Hay muchos cantos, los que se utilizan por lo regular “son cantos de la Pasión de Jesús”. Entre éstos los más populares son: “Por aquel Monte Calvario”, “Por la Señal de la Sangre”, “O dulce Jesús mío”, “Perdón, Perdón o Dios mío”, “el Canto del Señor de Esquipulas”, “Jesús Cristo de la Gloria”.

Si bien estos rezadores recitan el rosario y los cantos de memoria, a veces se ayudan a través de la lectura de un cuaderno escrito a mano por ellos o de un libro impreso.

Durante mi “camino” con los romeristas conocí tres personas que tuvieron este papel. Esto se debió al hecho de que en la segunda mitad del 2005 se murió un rezador que ocupó el cargo por varios años, Isaías Hernández. Fue escogido como rezador del rosario en el periodo en el cual Don Artemio tenía la casa de junta, y fue un asiduo participante en las romerías hasta su muerte. Ésta, según Don Luis, pasó de la siguiente manera: fue llamado a poner unas flores por una persona en Potrerillo, a su regreso “fue agarrado por un fuerte dolor de cabeza”. No soportándolo más fue llevado

³⁴² Por ejemplo, según Jaime López López, en la romería de San Mateo unas etapas de cantos son: 1) de la casa de junta a la iglesia de Guadalupe Yalixau; 2) de donde se vuelven a vestir las banderas en San Mateo hasta la iglesia principal del pueblo; 3) de la iglesia de San Mateo hasta la mina; 4) de la ruina hasta el Santo Encajonado. En cambio, en la romería de Nuestra Señora hay tres: 1) de la Iglesia de San Sebastián a la Iglesia de Guadalupe Yalixau; 2) de la cueva de La Pileta hasta el punto siguiente del camino que es un “punto de referencia más (...) que nada (...) para descansar (...) el canto, para permanecer el canto”; 3) “de donde se vuelven a vestir las banderas, que es (...) 100 metros antes del ojo de agua, allí en Chihuahua (...) hasta el templo de (...) Nuestra Señora”.

a Comitán donde murió. Ciertamente, uno de los hábitos que más influyó en su muerte fue el hecho que “tomaba mucho”, en particular, por su actividad de rezador.

Entonces, encontrada la señora Dolores Pérez (una tía de Don Arnulfo) para ocupar este papel durante la velada de fin del año del 2005 en el curso de la junta que se tuvo en esta recurrencia se decidió a quien asignar este papel definitivamente.³⁴³ Finalmente, se acordó que, ya que la señora Dolores Pérez no podía caminar mucho y que “no se comprometía” a ocupar este cargo durante las romerías, sería Jaime López López a ocuparlo durante éstas. También, se acordó que “Doña Lola”³⁴⁴ continuara a tener este papel durante las veladas que preceden algunas de las romerías y las otras que se realizan en el curso del año ritual de La Trinitaria, y que Jaime López López la sustituiría de no poder cumplir su “compromiso” totalmente o parcialmente. De los tres mencionados hasta ahora, con quién pude platicar más fue Jaime López López.

Jaime López López tiene 41 años. Por algunos años trabajó como carpintero en la Ciudad de México. Luego, regresó a ejercer el mismo oficio a La Trinitaria, en la casa que construyó sobre el terreno que le dejó su papá. Nunca tuvo una milpa propia. Sólo trabajó en la de su papá cuando era pequeño ayudándolo en las diferentes tareas. Empezó a participar en las romerías “por gusto” entre el 1997 y 1998. Años atrás, acompañó a sus padres a una velada cuando la posición de encargado de la casa de junta estuvo ocupado por su tío Artemio. Éste fue el único de su familia que participó en las romerías antes que él. En efecto, si bien tuvo un bisabuelo, Crisanto Hernández,

³⁴³ Durante el mismo evento, el rezador, luego de haberlo ya “pasado” en San Sebastián, empezó a “pasar el nombre” del rezador del rosario desaparecido en una parte de su rezo en idioma dedicado a las almas de los muertos. Esto lo continuó a hacer, por lo menos una vez, en cada evento que realizó en el curso de aquel año.

³⁴⁴ Con este nombre se indica familiarmente la señora Dolores Pérez. Ella vive en el barrio de Los Ocotes en La Trinitaria.

que fue un rezador, él no participaba en las mismas. Él utilizaba el rezo en lengua sólo para hacer sus curaciones, sus “diligencias”, siendo hierbero.

Entonces, intrigado por el hecho que veía pasar frente de su casa a los romeristas y por las palabras de su tío Artemio, una vez que pasaron, él se integró con ellos “nada más como voluntario”.

Luego, cuando los organizadores de las romerías notaron su habitual participación y sus capacidades lo llamaron cada vez más para involucrarlo en la organización. En efecto, como a los dos años de su participación en las romerías, los organizadores lo invitaron a formar un grupo para que rescatara la manera tradicional de tocar el tambor³⁴⁵ de La Trinitaria ya que no había tamboreros que la practicaran.³⁴⁶ Así, él creó un grupo de tamboreros que inicialmente fue formado por miembros de su familia (sus dos hermanos y su hijo) y con el tiempo llegó a contar unos 12 elementos. Los primeros tambores que utilizaron fueron los dos³⁴⁷ que estaban guardados en la casa de junta, más uno que le fue facilitado por un profesor. Con el pasar de los años su reconocimiento como grupo folklórico creció tanto que lo invitaron a participar en un evento en Guanajato. Luego, cuando Don Máximo entregó su cargo y hubo el nombramiento del nuevo encargado de la casa de junta, él recibió un cargo formal, el de ayudante del encargado de la casa de junta.

³⁴⁵ Prácticamente, por “unos 20-21 años” La Trinitaria no tuvo tamboreros propios.

³⁴⁶ Sin embargo, lo que logró crear fue un grupo de tamboreros locales que pero aprendieron a tocar principalmente escuchando los tamboreros que venían de Las Margaritas. En efecto, si bien vino a darle tres veces clase Don Antonio Calvo, un señor de la comunidad de Santa Rita, la mayoría de los tamboreros de La Trinitaria ya habían fallecidos. El mismo problema lo tuvieron en su intento de rescatar la vestimenta tradicional de los mismos. Si bien contaron con el apoyo de la presidencia municipal y del director de la casa de la cultura, Guillermo Vera (el cronista local de La Trinitaria), finalmente, su vestimenta se acercó a la de los tamboreros tradicionales de Las Margaritas.

³⁴⁷ Éstos los regresaron a la casa de junta cuando, obtenido un financiamiento por el PACMYC (Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias), un programa del gobierno federal, pudieron comprar sus instrumentos musicales y pagar la realización de su vestimenta.

Sin embargo, desde antes que se involucrara en la organización de las romerías, por el 1993, empezó a realizar curaciones por medio de rezos en español y “lengua”. Comenzó por “una gracia, un don de Dios”, “por voluntad de Dios”, y porque tenía “la voluntad de servir”. Según él, Dios le dejó este poder “para ayudar a la gente o cualquiera santo, o romería” y por esto, también Dios lo “está cuidando”. En efecto, no se vuelve rezador “el que quiera, sino que el que Dios elija ya que él se fija “con quién se lo va a dar”. Entonces, él no se puso “a estudiar, ni a aprender con libros” sus rezos y su trabajo de curación sino que lo aprendió mediante “sueños y enfermedades”. Lo que pasó fue que empezó a enfermarse mucho de “fuertes dolores de cabeza” y “molestias en el estomago” tanto que tuvo que buscar una manera para sanar. En aquel tiempo, estaba trabajando como carpintero en la Ciudad de México y fue a visitar a una curandera reconocida, la señora Socorro Villanueva, que vivía en Naucalpan (Estado de México) que le dijo que necesitaba curarse y ayudarse porque “iba a hacer algo”. Entonces, él empezó a curarse con medicamentos pero cuando regresó a su casa con su familia en La Trinitaria se enfermó de nuevo. Pero esta vez, además que curarse con medicamento, empezó a rezar públicamente con el fin de curar a otras personas, antes en la casa y posteriormente en las iglesias. Primero, empezó a rezar sólo los rosarios y, luego, a rezar las flores en lengua. Él empezó a hacer esto por unos sueños repetidos que tenía.³⁴⁸ En efecto, si bien aprendió³⁴⁹ una parte del rezo en

³⁴⁸ Por ejemplo, en uno de éstos soñó lo siguiente: “yo me soñé que estaba en un, en un cerro, que pero yo iba con bastante gente, pero en ese cerro, había una cueva y que nos metimos, a la cueva, pero a la entrada de la cueva, pues, me di cuenta que era una iglesia pero estaba abandonada, estaba muy sucia, y que le dije a la gente, pues saben que, pues se me van a echar la mano, pues arreglemos esto, esta iglesia, este altar porque esta, estaba muy maltratado. Entonces que nos pusimos a trabajar. Y los dejamos aciado [aseado], limpio el, el altar, la iglesita, entonces que ya, bueno ya terminamos, nos salimos y que al salir, ya no era cerro si no que era como un, este, un campo, el, como un campo de futbol, pero bien, verdecito el pasto. Y que ahí nos salimos a descansar ya, satisfechos que habíamos de, logrado el trabajo de aciar [asear] el, el altar”.

lengua simplemente escuchándolo, otra parte la aprendió “en sueños”. En estos sueños el soñaba que “un señor (...), un grande él, ya, ya viejito, (...) ya avanzado de edad” (que nunca conoció en vida) le (...) enseñaba “tú te hincas y (...) vas a rezar así”. Además, este señor le decía: “¿Lo vas a hacer? Tú hínicate porque lo vas a hacer”; y él le contestaba: “pero es que yo no sé nada, no lo sé hacer”. Y entonces el viejito le decía: “Bueno, (...) es que lo vas a tener que hacer (...) porque eso es tu trabajo, lo vas a hacer”. Jaime soñó este señor tres o cuatro veces. Hechos estos sueños, los platicó con su mamá. Entonces, cuando les describió como era este anciano, ella le interpretó: “Es que así era tu bisabuelo, igual y a la mejor tu bisabuelo (...) te lo está dejando”. En pocas palabras, según la mama de Jaime esto sueños indicaban que su bisabuelo le estaba pasando su poder de curar.

Luego de un tiempo, diferentes personas lo comenzaron a llamar para que 1) los curara por medio de sus rezos y ceremonias o 2) para inaugurar sus casas. Poco a poco, su fama traspasó los límites del municipio, tanto que llegó a curar en lugares lejanos como Tila y Santa Ana Huixtla.³⁵⁰

Pero, conforme seguía desarrollando este trabajo tuvo la necesidad de encontrar otro rezador-curandero que le rezara algunas flores en los puntos como forma de protección. Para ser un rezador que cure sin enfermarse, un rezador que pueda seguir defendiendo a los demás sin tener problemas, se necesita un “fiador” que lo proteja en los momentos en los cuales el cuerpo del rezador novato necesita ser fortalecido³⁵¹ ya

³⁴⁹ Según Don Teófilo, Jaime reza “un pedacito” de su rezo “más no puede pues, como lo va a pedir, como lo va a decir”.

³⁵⁰ Por ejemplo, en esta ciudad Jaime López López curó una muchacha que padecía de una tos crónica.

³⁵¹ Como me dijo Jaime López López: “Cuando nosotros el cuerpo está cansado, se siente maltratado, pues que hacemos pues, me compro una vitamina, me lo tomo. Ya me siento fortalecido. El espíritu eh, viene trabajando en la misma forma”. “De repente ya nos sentimos, este, cansados, agobiados, por el

que tiene, como los de cada hombre, debilidades materiales o espirituales. Este “fiador” es un rezador más viejo y para proteger al novato tiene que rezar “la flor” en los esquineros de La Trinitaria. Entonces, Jaime, buscando a alguien que lo ayudara y defendiera pidió a Isaías Hernández que le hiciera el favor de rezar sus flores, y después de eso, él se volvió su mentor. Esto tuvo como consecuencia que, en caso de necesidad, Jaime empezó a ayudarlo en la recitación del rezo del rosario durante los diferentes eventos religiosos.

El rezador del rosario tiene un papel secundario con respecto al rezador en “lengua”, aunque se considera esencial para poder llevar a cabo las diferentes ceremonias. En efecto, como me dijo Don Teófilo, el rezador del rosario “tiene que estar ahí pero es por acompañante”; “no pertenece al rezo él”. Sin embargo, muchos³⁵² de los que tienen este cargo en un segundo momento se vuelven rezadores en lengua para las romerías. La función secundaria del rezador del rosario frente al rezador en “lengua” se evidencia por el hecho de que en algunos casos él empieza a rezar sólo cuando este último le dice que es hora de hacerlo, también, en su posición en la disposición que tienen los romeristas durante el recorrido y las ceremonias: en efecto, generalmente, se coloca detrás del rezador en “lengua” cuando no están los abanderados y detrás del estandarte cuando estos últimos están presentes.

este, por lo mismo de que, cuando salimos a, poner a rezar, algunas flores, o alguna romerías, pues entonces, se, se necesita entonces ya de que alguien, nos venga a reforzar eso. Entonces tenemos que volver a ocupar los rezadores, porque nos vuelvan a rezar nuestras flores, nuestras velas. La encendemos y ya volvemos a [fortalecer el espíritu].”

³⁵² Antes de morir se Isaías Hernández estaba en esta fase de transición. Actualmente Jaime López López se está entrenando para volverse completamente un rezador en “lengua”.

Los abanderados: En cada romería participan un número variable de los llamados abanderados. Éstos son personas que fueron elegidas por su comunidad³⁵³ de origen para cargar durante las romerías las banderas que las representan como colectividad.

Mientras La Trinitaria tiene el privilegio de llevar a las romerías un estandarte y tres banderas, las otras comunidades participan enviando dos banderas cada una (Figura 3.9.), una bandera padre (blanca, mayor = *uninal jumasa*³⁵⁴) y una bandera hijo (roja en general, o colorada, menor = *waval jumasa*) (Guzmán Coronado b 2001: 130). Siempre, cuando sus cargadores “caminan” las banderas las colocan respectivamente, la bandera roja a la izquierda, la bandera blanca a la derecha. Lo mismo pasa cuando las dejan “descansar” en un lugar sagrado. Ya que generalmente cada comunidad envía un abanderado principal y un suplente (o ayudante) quien lo sustituye parcialmente durante la romería y quien se turna con él en caso de cansancio u totalmente si el primero está imposibilitado para participar, con el fin de evitar que por algún problema quede vacante su posición en las diferentes ceremonias, La Trinitaria llega a enviar a las romerías hasta 8 abanderados mientras que las otras comunidades hasta 4. Las cuatro banderas de La Trinitaria son: 1) El estandarte del Padre Eterno; 2) la bandera blanca del Santísimo 3) la bandera blanca de La Trinitaria (o del Padre Eterno) y 4) la bandera roja de La Trinitaria (o del Padre Eterno) (Figura 3.9.). En cambio, las otras comunidades cargan una bandera blanca y una colorada, generalmente roja (Figura 3.9).

El estandarte del Padre Eterno se considera como la bandera más importante “caminada” por los peregrinos. Este estandarte tiene al centro un dibujo de la estatua

³⁵³ Las banderas también pueden ser enviadas por barrios como pasa con algunos de Las Margaritas.

³⁵⁴ Según los tojolabales.

de la Santísima Trinidad de La Trinitaria con una paloma arriba, esta imagen está adentro de un marco de hilo dorado, y, abajo, bordado con el mismo hilo está la siguiente frase: “VIVA LA SsA. TRINIDAD”³⁵⁵. Durante mi periodo de investigación, su cargador principal fue Don Guadalupe Pérez Hernández. Ahora, él tiene un “ayudante joven (...) y responsable” que le auxilia a cargar el estandarte, Delmar (sobrino de Jaime López López) con quien acordaron que “cuando no va él, voy yo”.

Guadalupe Pérez Hernández tiene 73 años,³⁵⁶ es un campesino que trabaja una milpa de una hectárea para vivir y un albañil que trabajó varios años por temporadas afuera del pueblo. Sin embargo, cuando trabajó como albañil en México para pagar los estudios a sus hijos, cambió su manera de vivir que no estaba apegada “a la (...) ley de Dios”. Allá él pidió a la Virgen de Guadalupe que le “diera ya un poder” para no regresar a ser malvado y ella le concedió esta fuerza tanto que cuando ya sus hijos acabaron sus estudios y empezaron a salirse de su casa, regresó al pueblo con “una devoción” y “ya dispuesto” a asumir cargos religiosos. Entonces, regresado al pueblo, como a los 15 días le vinieron a hablar los organizadores de las romerías para pedirle si quería entrar como abanderado del estandarte del Padre Eterno. Luego de haberlo hablado con su mujer y haber llegado a un acuerdo con ella, él aceptó el cargo. En 2010 tenía este cargo ya desde hace 12 años. Él conoció las romerías por sus padres que participaban a las que se iban a Venustiano Carranza y Oxchuc cuando el encargado de las mismas y rezador en lengua era Petronillo Maldonado. Cuando ellos iban, él tenía como 15 años e iba “de carguero (...), de compañía”.

³⁵⁵ Esta escrita está hecha como a formar una media luna. Debajo de ésta hay una raya de hilo dorado que tiene la forma de una media luna y todo el estandarte tiene un marco de hilo dorado.

³⁵⁶ En 2010.

La bandera blanca del Santísimo, que durante las diferentes ceremonias se coloca a la derecha del estandarte, está asociada a éste último como su contraparte dual.³⁵⁷ En su interior está escrito con letras rojas: “Santísima Trinidad”. Durante la mayoría del tiempo de mi investigación, esta bandera fue cargada por Don Francisco Pérez Vázquez, quien la obtuvo, cuando la casa de junta estaba a cargo de Don Máximo, por un señor de Saltillo quien le habló cuando decidió abandonar este cargo. Luego de haber platicado con su esposa sobre si tenía o no que asumirlo decidió recibirlo. Por mucho tiempo, él quedó como único encargado de esta bandera hasta que decidió buscar un ayudante que lo sustituyera en los diversos eventos. Finalmente, como hizo el anterior abanderado, antes de dejar el cargo fue a buscar a otra persona para que le sustituyera definitivamente. Entonces, mientras el primero se volvió el abanderado principal, el segundo se transformó en su ayudante. Él mantuvo en total este cargo entre 9 y 12 años hasta que lo abandonó para volverse encargado de la casa de junta.³⁵⁸

Las dos banderas de La Trinitaria “caminan” a los costados de estas dos banderas principales, la blanca a la izquierda del estandarte y la roja a la derecha de la del Santísimo. Durante mi investigación la primera fue cargada principalmente por Don Carmelino López Pérez,³⁵⁹ la segunda fue bajo el resguardo de Don Ricardo Gómez Hernández.

Sobre las reglas no escritas que aplican las dos personas que cargan las banderas, se prefiere que la quien la saca sea la misma quien la devuelva, ya que, como dice Don

³⁵⁷ Como me dijo Don Pancho la bandera “es la que va pegado con el Padre Eterno”.

³⁵⁸ Para su historia como encargado de la casa de junta véase páginas 233-234.

³⁵⁹ Para mayores informaciones sobre la historia de este cargo véase página 244.

Teófilo: “no es juguete, que lo estemos agarrando un rato”. Sin embargo en romerías largas como la de San Mateo los abanderados se dividen la carga de la bandera.

Finalmente, respecto al cambio de abanderado, se realiza de la siguiente manera. En el curso de una junta entre los organizadores cuando el abanderado anuncia su deseo de abandonar el cargo, el rezador le pide: “si va a salir hora ¿quién, quién va a recibir ese cargo que tienes?” Entonces, empieza una discusión entre los presentes durante la cual se especula y sugiere la persona que podría asumir el cargo. Finalmente, queda fijado “quién la va a recoger”, si no es así, el anterior encargado tendrá “que buscar otra persona”, “su compañía”, buscar “otro para que él quede ya en servicio”. Esta persona tiene que ser aceptada por el rezador quien generalmente la propone durante la discusión.

Para ratificar el paso de la bandera el rezador lleva a cabo una pequeña y simple ceremonia. Él reza un par de velas en la casa de junta por la persona que asumirá el compromiso. La entrega de la bandera se realiza cuando los encargados quieren.

Las 4 banderas de La Trinitaria encabezan cada peregrinación debido a que, según los informantes del mismo pueblo, fue ahí en donde iniciaron las romerías (Guzmán Coronado 2001:133).

Por lo que concierne a los abanderados de las colonias y comunidades de La Trinitaria y de las comunidades de Las Margaritas y La Independencia, cada comunidad los escoge según su propia tradición de selección. En muchos casos esta misión es rotativa. La participación de los enviados es siempre para el bien de toda la comunidad y un servicio que se ofrece a ella.³⁶⁰

³⁶⁰ Antes las comunidades enviaban “pandillas” (grupos) de cuatro personas para participar a la romería.

En el caso que una nueva comunidad decida participar en las diferentes romerías junto con el grupo de La Trinitaria, sus abanderados tienen que ir, antes de su inclusión, a hacer bendecir sus banderas con el cura o con el rezador de La Trinitaria.

Finalmente, durante la romería, cuando éstos se disponen en fila, lo hacen con una posición específica, asignada con base en las decisiones de los diferentes rezadores en el tiempo. En la mayoría de las romerías que presencié fueron 7 las comunidades que, siguiendo en fila las banderas de La Trinitaria, estuvieron presentes en la misma posición: Allende, San Antonio, Saltillo, Lindavista, Jalisco, La Libertad, Nuevo Mamón. De éstas, las primeras dos son colonias de La Trinitaria, las siguientes son comunidades tojolabales o de filiación tojolabal. Para los peregrinos el orden de las banderas es muy importante ya que de acuerdo al mismo llegarán las lluvias a los pueblos que participan en las romerías (Guzmán Coronado 2001:133).

Si bien existe esta organización en las romerías reguladas por los de La Trinitaria, no pasa lo mismo en las romerías organizadas por el otro grupo.³⁶¹ En estas romerías participan las comunidades que a veces tienen una segunda bandera de un color distinto al rojo, las cuales, como veremos luego, son puestas detrás de las que siguen normalmente los organizadores de La Trinitaria o forman filas detrás de su rezador (siempre siguiendo al grupo de La Trinitaria) en la entrada de flores del Padre Eterno y en la romería hacia Las Margaritas.

Los coheteros: Durante todas las ceremonias está la presencia mínima de dos coheteros (Figura 3.10.) quienes disparan una cantidad de cohetes establecida por los organizadores. Durante los diferentes recorridos, ellos caminan delante del grupo, en

³⁶¹ Véase el capítulo siguiente.

cambio, durante los rezos se quedan afuera del espacio cerrado ocupado por el grupo para realizar su tarea. De los dos, uno se ocupa de cargar los cohetes y el otro de encenderlos trasportando, por ejemplo, un cigarrillo o un tizón. A veces se intercambian la tarea. Si se tiene el dinero para comprarlos hay una cantidad específica de cohetes que deben disparar para cada momento. Por ejemplo, se tendrían que disparar 12 cohetes de la casa de junta hasta la casa de Don Teófilo (primer momento del recorrido de una romería); 12 cohetes se tendrían que disparar durante la misa a la cual se asiste generalmente en cada romería; 12 cohetes se tendrían que disparar mientras de la iglesia de San Mateo se baja hasta la mina de sal.

Acerca de los momentos en los cuales se tienen que disparar hay algunos que corresponden a específicos ratos, como, por ejemplo, al comienzo de cada rezo importante.

Los músicos: El grupo de los músicos se constituye por uno o más carrizeros³⁶² y un número variable de tamboreros (Figura 3.10.). Los tamboreros tocan un tambor madre o un tambor hijo (Guzmán Coronado 2001: 134).³⁶³ El número depende de la voluntad de servir de los que saben tocar o de la amistad con el rezador. También, hay comunidades que envían algunos de sus tamboreros con los abanderados.

Respecto a la posición de los tamboreros, en la tradicional disposición del grupo de los romeristas, ellos se colocan detrás de los coheteros y delante del rezador, del encargado de la casa de junta y de su ayudante.

³⁶² Con el término “carrizero” se define el músico que toca una flauta hecha de “carrizo”.

³⁶³ Otra clasificación es: mayor o menor.

Los encargados de las otras comunidades y sus grupos de participantes a la romería: Otros encargados que participan tradicionalmente en la organización de las diferentes romerías son, respectivamente, el encargado de las comunidades de Las Margaritas y el encargado de las comunidades de La Independencia.³⁶⁴

Mientras que el primero continúa activo, el segundo, no acompaña a las comunidades de su municipio a las distintas romerías³⁶⁵ desde hace años. Así, durante mi investigación, conocí sólo el primero, Don Salvador (conocido amigablemente como Don Chava). Este encargado ya tiene muchos años en el cargo. Además, fue su papa, Ramiro, quien mantuvo el mismo cargo antes de que él lo tomara. Vive en la comunidad de El Encanto y fue escogido por los organizadores de La Trinitaria.³⁶⁶

Sus tareas son la de recolectar la limosna entres las comunidades que caen bajo su responsabilidad,³⁶⁷ la de transmitir a éstas las informaciones que el grupo de organizadores de La Trinitaria les envía antes y después de cada ceremonia (Nolasco *et al.* 2003: 414) y la de controlar la conducta de sus miembros durante el curso de las diferentes romerías.

Además de estos encargados principales, algunas comunidades como Saltillo, que es la comunidad tojolabal que participa con más fervor a los eventos religiosos realizados por los organizadores de La Trinitaria, envían otros encargados a acompañar sus

³⁶⁴ Las últimas comunidades de la Independencia que participaron a las romerías fueron El Rosario y Quistajito y dejaron de ir en las romerías en 2006 o 2007.

³⁶⁵ El último encargado de La Independencia era de El Rosario (o Rosarito) y se llamaba Francisco Arfaro. En cambio, el último encargado de la comunidad de Quistajito fue un señor de nombre Alejandro.

³⁶⁶ Durante la velada de San Mateo de 2006, Don Salvador dijo durante a la reunión a los tojolabales presentes: “como saben que, yo también cuando recibí el cargo no, no lo recibí en Margarita, lo recibí aquí en Trinitaria”.

³⁶⁷ Según Jaime López López, hasta el 2010, quedaban participando a los diferentes eventos entre ocho o diez comunidades de Las Margaritas. Entre éstas estaban: Jalisco, Chiapas, Plan de Ayala, De la Cruz, El Encanto, Saltillo y una parte del centro de Las Margaritas. Éstas eran las “que más asisten”, las que “son constantes”, las que “siempre están con nosotros [los de La Trinitaria] en las romerías”.

abanderados. Generalmente, estos son ancianos que anteriormente fueron abanderados y que por fe siguen yendo a las romerías. Cuando abandonan el cargo ellos exponen su decisión en la reunión que se realiza durante los diferentes eventos religiosos.³⁶⁸ Cuando sucede, el rezador necesita “rezar” su salida, es decir realizar unas ceremonias para “darle gracia a Dios por el tiempo (...) [que] sirvió” en los eventos religiosos en los cuales participó. En este caso, y sobre todo si él que deja el cargo lo tuvo mucho tiempo, él tiene que: “pedir con los santos (...) con el Padre Eterno, Santa Margarita (...) hay que pedirle a Dios, agradecer a Dios que ya, ya mucho tiempo nos acompañó, nos sirvió pero ahora ya por la edad que tiene (...) ya se puede retirar (...)”. Los ex-encargados participan a los eventos religiosos cuando quieren porque no tienen “ningún compromiso”. Lo único que dan a sus sustitutos es “orientación.

Los participantes sin cargos a las romerías: Finalmente, participan en la romería un número cada vez mayor de individuos o familias que asisten para agradecer o solicitar algún favor de tipo personal al santo principal del lugar donde llega la peregrinación. Así, hay personas que participan por una “promesa” que hicieron, o jóvenes que participan para “pedir suerte” en su viaje a los Estados Unidos.

Ideas generales sobre los cargos: Todos los que tienen un cargo lo asumen como un compromiso que se tiene que cumplir. Su incumplimiento se acepta sólo por una

³⁶⁸ Por ejemplo, en la velada de San Mateo del 2006 Don Pedro anunció su renuncia al cargo de encargado de Saltillo, después de 28 años, ya que por su edad avanzada ya no podía caminar mucho. De ahora en adelante él iba a ir cuando podía sin “traer compromiso”. En su sustitución el comisariado de Saltillo iba a nombrar alguien más en la comisión enviada por esta comunidad.

enfermedad grave que golpea al encargado o su familia, no por cuestiones de trabajo. En el primer caso, el afectado tiene el perdón de Dios, pero en el segundo podría recibir un castigo.

La disposición “tradicional” de los participantes a la romería: Para recapitular, esta es la disposición del grupo de romería durante los recorridos (y los rezos principales): delante van los dos coheteros, seguidos por el carrizero y varios tamboreros; detrás de éstos caminan el rezador, el encargado de la casa de junta y su ayudante; después siguen los abanderados organizados como ya hemos dicho. Detrás del estandarte y entre los abanderados se coloca el rezador del rosario, seguido por simples romeristas, que generalmente son mujeres. Los otros romeristas sin cargo se colocan atrás de estos últimos y de los últimos abanderados (Figuras 3.9. y 3.10.). Ocasionalmente, quien carga las cajas para las ofrendas de las comunidades puede estar delante de los abanderados, así como el encargado de Las Margaritas o algunos de los encargados de las comunidades que no están cargando las banderas quienes pero tienen muchos años de participación en las romerías.

Los gestos de veneración de los romeristas: Si los participantes de la romería no imitan, por completo, al rezador, tienen toda una serie de gestos para venerar los objetos sagrados que son propios de su tradición religiosa. Cada persona usa éstos de manera personal, juntándolos en una cadena de ademanes o solo haciendo uno cada vez que se ponen frente a un objeto sagrado. Algunos de los gestos que los organizadores y participantes de la romerías hacen en silencio, mientras siguen los

pasos de Don Teófilo, son: hacer un signo de cruz al tocar una o más veces (hasta tres) los bordes de la mesa que hospeda el objeto venerado o el mismo objeto, persignarse frente al objeto venerado, hacer un signo de cruz con la mano arriba del objeto venerado, tocar el objeto venerado, besarlo o besar la mesa que lo sostiene, arrodillarse frente a él.

Si bien éstos son gestos personales que cada quien realiza a gusto propio, también hay acciones colectivas que hacen parte de la tradición religiosa de los romeristas y que ellos repiten cada vez que deben hacerlo. Entre éstas, la más llamativa es, la llamada vuelta del caracol (Figura 3.11.) que se efectúa en la entrada y, a veces, en la salida de algunos lugares sagrados importantes, generalmente iglesias. Esta consiste en dar tres vueltas circulares en sentido contrario a las manecillas del reloj alrededor de un espacio, principalmente en el patio de una iglesia, donde por lo común se encuentra una cruz u otro objeto similar (un árbol, etc.).

El ciclo ritual actual de La Trinitaria: romerías, veladas, y otras ceremonias

El calendario ceremonial actual de La Trinitaria comprende diversos grandes eventos repartidos en el curso de todo el año. Se pueden dividir estos eventos en: 1) Romerías; 2) Entrada de flores; 3) Veladas; 4) Eventos rituales menores.³⁶⁹ Además, puede pasar que se realicen: 5) Eventos rituales excepcionales.

1) Las Romerías.

³⁶⁹ Todas éstas son las ceremonias que, según Don Teófilo, les “corresponden” al grupo de San Mateo.

Todavía el grupo de organizadores de La Trinitaria realiza romerías hacia tres localidades de diferentes tamaños y colocadas a distancias distintas. Éstas son: a) San Mateo Ixtatán; b) La Finca Nuestra Señora (Ejido Chihuahua, La Trinitaria) y c) Las Margaritas.

La primera es la romería que dura más tiempo, puesto que San Mateo Ixtatán es el lugar más lejano visitado por este grupo; la segunda es la única romería que todavía se realiza a pie y al interior del territorio de La Trinitaria si bien en un lugar bastante retirado respecto a la cabecera; la tercera, se realiza hacia un municipio colindante y, por un lado, es un acto de reciprocidad, ya que muchos de los romeristas de las comunidades de Las Margaritas que acompañan los organizadores de La Trinitaria participan a la Entrada de Flores que se realiza en este municipio, y por el otro, es casi un “servicio” dirigido por los organizadores de La Trinitaria hacia el otro gran grupo de participantes de las romerías constituido principalmente por tojolabales que llegan de comunidades del municipio de Las Margaritas.

2) Entrada de flores.

El grupo que estudiamos participa con un papel relevante a la entrada de flores de su mismo municipio. En efecto, en este caso, el grupo acoge la considerable cantidad de comunidades que llegan de romería desde municipios cercanos como La Independencia, Comitán y Las Margaritas, para venerar y festejar el santo patrono de La Trinitaria.

3) Las Veladas.

Estas veladas se realizan en dos fechas relevantes del calendario: 1) el fin del año viejo y el comienzo del año nuevo; 2) el día de de San Mateo. Duran toda una noche hasta

el amanecer cuando se reparten algunas reliquias que posteriormente serán colocadas en puntos importantes del paisaje ceremonial de La Trinitaria.

También se realiza otra velada en la noche anterior a la salida de la romería a San Mateo representando su parte inicial.

4) Eventos rituales menores.

Cuando los grandes eventos han pasados el grupo de organizadores participa en dos procesiones que se realizan, en octubre y diciembre respectivamente, y cuya durada no supera un día. Estos eventos son:

- a) la procesión a la Gruta de San Francisco (3 de octubre);
- b) la procesión de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe (12 de diciembre).

5) Eventos rituales excepcionales.

Finalmente, en caso de eventos atmosféricos excepcionales, como, por ejemplo, una sequía prolongada que las romerías no evitaron, se pueden realizar, a petición de enteras comunidades, ceremonias excepcionales en los cinco puntos sagrados de las mismas o hacer otro viaje a San Mateo. Sin embargo, en este último caso van sólo unas pocas personas, por lo general asisten el rezador y los encargados de la comunidad pedidora.

Las romerías

La romería a San Mateo Ixtatán: La romería a San Mateo Ixtatán empieza con una velada que se realiza en la noche anterior a la salida a San Mateo en la casa de junta. La fecha de salida, se consulta en el calendario gregoriano: un día que corresponda al

“primer lunes después de dos viernes de Cuaresma”.³⁷⁰ Generalmente, esta fecha se anticipa a los peregrinos durante la reunión que ellos tienen en la velada del último día del año.

Los primeros participantes de la romería que llegan a la casa de junta son los tojolabales, quienes son guiados por su encargado. Ellos llegan por la tarde del domingo anterior al día de salida con algunas redilas alquiladas. Este grupo es el único que llega de manera formal a la casa de junta. Después de haber dejado los carros utilizados para llegar a La Trinitaria estacionados en la cercanía de la casa de junta, avanzan a pie, hasta unos 30 metros, hacia la misma de manera libre para luego disponerse de manera algo estructurada. Las únicas diferencias respecto a su típica disposición son: 1) que los abanderados entran cargando sólo los bastones de las banderas sin las mismas (que están guardadas); 2) que entre los abanderados se ponen los que cargan las cajas de cartón que contienen las ofrendas para San Mateo.

Dentro del patio de la casa de junta, el grupo se divide en dos: mientras los músicos continúan tocando y se dirigen hacia un espacio libre en el patio, el resto del grupo entra en el cuarto sagrado ya preparado³⁷¹ por el encargado para hospedar la velada nocturna. Después de haber pasado arrodillados un breve periodo de recogimiento frente a las mesas preparadas, y de haber dejado las astas de las banderas apoyadas a las paredes laterales del cuarto o a sus esquinas (respecto a la imagen central de San Mateo) y las cajas y los morrales debajo de la mesa 2, los peregrinos salen de la habitación y se sientan en el patio a descansar.

³⁷⁰ Entrevista a Don Teófilo.

³⁷¹ Véase páginas 239-241.

Mientras sucede esto, en la casa del encargado, las mujeres asignadas cocinan los tamales³⁷² y preparan el atole que serán servidos a los participantes en la ceremonia durante los periodos de descanso en la noche.

En el transcurso de la tarde y de la noche llegarán los otros organizadores y participantes de la romería, además de las personas que quieran acompañar los peregrinos en la velada nocturna anterior a la salida.

Por lo regular, las personas que asisten actúan de la siguiente manera: 1) realizan gestos de veneración hacia los diferentes objetos sagrados;³⁷³ 2) si tienen flores, los dejan debajo o alrededor de la mesa 2, donde hay espacio, o lo dan al encargado de la casa de junta para que él les encuentre la justa posición; 3) se quedan un rato en silenciosa meditación frente a los objetos venerados.

En la práctica, casi todos los objetos sagrados que están arriba de las dos mesas, quedarán en La Trinitaria, mientras que los que están debajo de las dos mesas se llevarán a San Mateo ya que “es de la gente” (Figuras 3.2. y 3.12.).

La idea que está detrás de la acción de colocar las ofrendas debajo, arriba o alrededor de las mesas altares del cuarto adoratorio es que las ofrendas que los peregrinos llevan a San Mateo tienen que ser rezadas por el rezador antes de irse. Las ofrendas que serán llevadas a San Mateo por los romeristas y los organizadores consisten en: flores, velas de diferentes tipos y tamaños (cirios, velas medias, velas chicas) y veladoras de diferentes formas. También, los organizadores traen consigo un “manejo” de cohetes, que serán los que los coheteros dispararán durante la romería,

³⁷² En 2006 se prepararon 1000 tamales. Se cocieron en dos tinas. Éstas son enormes ollas negras de metal de cuerpo cónico cortado. Estos 1000 tamales fueron preparados como me contó la esposa de Don Arnulfo, en cuatro horas entre 20 personas.

³⁷³ Véase páginas 259-260.

así como un par de regalos, uno para el alcalde de San Mateo y el otro para el sacristán de la iglesia principal del mismo pueblo.

Cada persona que va a la romería debe llevar consigo un par de veladoras y tres pares de velas para dejarlas en San Mateo. En caso de las ofrendas personales de los peregrinos cuyos donantes no sepan dónde dejarlas³⁷⁴ el rezador decide su posición.

Algunos peregrinos llevan consigo hojas de *tzenam* para que el rezador les haga una limpia en los puntos venerados que ellos consideren más sagrados, otros más portan semillas de maíz, frijoles y calabazas para dejarlos a los pies del santo para que éste “las bendiga, le eche su bendición” durante los días de permanencia en San Mateo. De todas las cosas que salen para San Mateo, estas semillas son las únicas que regresan a su pueblo de origen ya que la regla general es que “todo lo que se lleva se tiene que quedar”. En efecto, cuando los peregrinos regresan, las revuelven con las demás semillas que siembran en sus milpas.

Sin embargo, no todas las ofrendas de los romeristas salen para San Mateo, ya que una parte, la destinada al rezador se reparte en diferentes puntos sagrados de La Trinitaria. Por ejemplo, hay algunas ofrendas que las comunidades hacen al rezador como una botella de posh, una cajita de cigarrillos, un par de cirios y un par de veladoras que él reparte a su modo sobre el territorio simbólico de La Trinitaria.

El sucesivo acontecimiento que precede al inicio de la romería, la cual coincide, según el rezador, con la declamación del primer rezo en la casa de junta a las 8 horas, consiste en acompañar al rezador desde su casa hasta la casa de junta; principalmente lo acompañan los músicos, pero si así lo desean también asisten los otros

³⁷⁴ Por ejemplo, esto pasó con las ofrendas que entregué yo en 2006 para participar: un par de veladoras, un par de velas y un manojo de flores. Fue Don Teófilo a aconsejarme de ofrendar estas cosas.

participantes. Entonces, los músicos van a la casa de Don Teófilo hacia las 7 de la tarde. Él puede estar esperando o recibiendo ofrendas de los peregrinos que allí se dirigieron o realizando limpias sobre algún peregrino en su cuarto-adoratorio frente al altar familiar. Una vez que llegan los acompañantes, él recoge algunos objetos personales y luego de rezar brevemente en lengua frente a su altar domestico parte hacia la casa de junta escoltado por todos ellos. Este gesto según Don Teófilo es un gesto de cortesía que los músicos hacen hacia su persona.

Durante el camino, los músicos tocan y la gente del pueblo sale de su casa, ya sea por curiosidad o para juntarse con el grupo.

La velada, que según Don Teófilo representa el “poder de la comunidad puesto”, empieza a las ocho con la llegada del rezador y su escolta a la casa de junta. Cuando él llega, la casa está llena de gente porque además de los futuros romeristas, participan todos los que quieren “acompañar” en la misma. Los presentes se ponen en el cuarto adoratorio o afuera en el patio, de pie o sentados en las sillas preparadas por el dueño de la casa y su familia.

Una vez entrado en el cuarto adoratorio y asumida su posición típica (frente a la imagen central de San Mateo) el rezador empieza a recitar de pie un rezo en “lengua”, mientras los músicos se quedan en el patio. En el cuarto los esperan el encargado de la casa de junta, su ayudante y el rezador del rosario, además de otras personas que, generalmente, son ancianas que entraron antes y se sentaron en las sillas colocadas al interior del cuarto.

Al terminar el rezo hay un periodo durante el cual el rezador dialoga con el encargado de la casa de junta (y a veces con su ayudante) quien lo actualiza acerca de las

ofrendas y las peticiones recibidas por los romeristas. Después, Don Teófilo se pone de acuerdo con él (o ellos) sobre cómo hacer las cosas. Muchas veces los romeristas llegan cuando ya empezó la velada. Si los abanderados de una comunidad llegan tarde, éstos, luego de haber apoyado las astas de su banderas en las paredes laterales del cuarto, buscan al encargado de la casa de junta, quién deja momentáneamente lo que está haciendo (también si esta a lado de Don Teófilo escuchando su rezo) para recibir sus ofrendas típicas. En cambio, si son los romeristas que viajan para fines personales los que llegan tarde, esperan que Don Teófilo pueda contestarles para preguntarle sobre el acomodo de sus ofrendas.

La acción ritual siguiente a este periodo de discusión entre el rezador y el encargado de la casa de junta y su ayudante es la bendición por parte del rezador de dos panes de chocolate.³⁷⁵ Ésta se realiza de la siguiente manera. La esposa del encargado de la casa de junta, quién se quedará para toda esta acción ritual a su izquierda (mirando hacia la imagen de San Mateo), consigna al rezador un plato con una servilleta encima, frente a la mesa 2, que contiene dos panes de chocolate de forma discoidal. El rezador lo agarra, purifica y bendice los panes, respectivamente pasándolo sobre el humo del incensario³⁷⁶ y pronuncia una fórmula ritual en “lengua”. Terminado este pequeño rezo con un signo de cruz acompañado por las palabras “Dios Padre, Dios Hijo y Espíritu Santo”, el rezador simula un signo de cruz arriba del pan de chocolate superior diciendo “Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo”, y finaliza el ritual con otro signo de la cruz al decir las palabras “Del Padre, Del Hijo y del Espíritu Santo”. Hecho esto, pone los

³⁷⁵ Para preparar estos panes el encargado de la casa de junta compra el “cacau, en vaina”, es decir, fresco. Entonces, su esposa, saca las semillas, las dora, las muele y con la harina que se produce hace estos panes.

³⁷⁶ Él hace un movimiento rotatorio arriba del humo. A veces dirige los panes hacia la mesa 2.

dos panes arriba de la mesa 1, casi al centro y entre dos veladoras encendidas de tamaño medio, rezando una fórmula ritual en lengua.

Antes de empezar la primera nombra, el rezador (ayudado por sus ayudantes) pega en el piso una cantidad variable de velas (que pueden ser de tamaños diferentes) y dos cirios³⁷⁷. También puede colocar veladoras. Sólo finalizado el posicionamiento de estos objetos, el rezador pide al rezador del rosario que empiece su rezo. Al mismo tiempo el empieza el suyo mientras afuera disparan uno o más cohetes. A sus lados están el encargado de la casa de junta y su ayudante.

Finalizada la primera nombra, el rezador se acerca al lado derecho de la mesa 1, repitiendo algunas fórmulas rituales en lengua que terminan con la realización de un signo de la cruz en el aire³⁷⁸ arriba de dos bultos³⁷⁹ y haciendo un signo de la cruz.³⁸⁰ En seguida, el rezador se dirige hacia el otro lado de la mesa 1, pero diciendo algo también a los objetos sagrados que están arriba de la mesa 2 y tocando la parte central de la mesa 2; en este lado, él hace gestos similares a los que hizo en el primer lado, diciendo una parecida formula ritual. Una vez acabado este recorrido el rezador sale del cuarto, mientras las personas que quieran se acomodan en filas para acercarse y venerar los objetos sagrados que él veneró.

Después de la primera nombra, hay un momento de descanso en la ceremonia que dura aproximadamente hasta las 12 cuando el rezador recita la segunda nombra.

³⁷⁷ Estos dos cirios fueron dados en 2006 por José Vásquez a Don Arnulfo. Éstos fueron entregados a José Vásquez para que los donara a los organizadores de las romerías por su recién muerta hermana, Doña Henchona Vázquez. Don Teófilo decidió que se usaran en la velada en aquel momento.

³⁷⁸ Diciendo "Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo".

³⁷⁹ Un bulto contiene las cabezas de las banderas de La Trinitaria. El otro y la caja de metal plateado sobre la cual se ponían en muchos casos durante mi trabajo de campo eran del grupo de Las Margaritas. En particular, la caja de metal era de propiedad de Don Maurilio, uno de los participantes más asiduos de las romerías, y contenía un objeto venerado por él.

³⁸⁰ Diciendo "Del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo".

Durante este tiempo se realizan dos actividades: 1) se consuman los alimentos (tamales de frijoles y de carne y café) que fueron preparados anteriormente por la esposa del encargado de la casa de junta y sus ayudantes; 2) se realiza una reunión pública³⁸¹ con los organizadores que se disponen en círculo en el patio, para decidir sobre diferentes asuntos relativos a la organización del siguiente evento ritual u otros asuntos importantes.

La acción ritual siguiente del rezador es la realización de un rezo de presentación frente a las mesas altares teniendo en sus manos un bulto, constituido por una servilleta que envuelve una tapa de panela³⁸² y 80 manos de granos de cacao,³⁸³ equivalente a 400 granos. Este paquete será transportado hasta San Mateo para ser obsequiado, junto con un litro de aguardiente y un paquete de cigarrillos al sacristán de la iglesia principal del pueblo para agradecerle por la hospitalidad que dará a los peregrinos todas las noches en los locales de la parroquia situados a un costado de la iglesia. Sobre el significado de la panela Don Arnulfo me dijo: *“(...) la panela se lleva porque eso significa que vamos a pedir (...) pues la bendición de Dios y que dulce significa que estemos contentos, que no estemos amargados (...)”*. A su vez, sobre el significado de los granos de cacao él me contó que: *“(...) los granos de cacao son los granos con que nos vamos a alimentar (...) [ellos nos permiten] agarrar fuerza, agarrar valor, que no estemos dominados”*.

³⁸¹ Esta reunión en la casa de junta se puede hacer excepcionalmente en otras fechas si hay asuntos urgentes que tratar.

³⁸² Es un elaborado de la caña de azúcar.

³⁸³ En 2010, en lugar de los granos se llevó chocolate “ya trabajado” porque el sacristán de San Mateo ya no quería “el grano”, lo quería “ya listo” ya que allá no había quienes lo moliera. Además, de éste y la tapa de panela se llevó una caja de pan.

Hecha su oración el rezador coloca este bulto arriba de la mesa 1, a la izquierda de los otros 2 bultos ya mencionados.

Una vez posicionado este último bulto, el rezador realiza otra acción ritual, que sirve para “hechar la bendida”: rellena un vaso con agua bendita, dada por el padre de La Trinitaria, y luego de haber mojado dos flores³⁸⁴ empieza a bendecir con éstas, por todas partes (las dos mesas, las ofrendas, los flores, las personas presentes, etc.), rezando en español y en “lengua”. Luego de haberlos utilizados para la bendición, el rezador deja estas flores en la parte izquierda de la mesa 1.

Entonces, el rezador agarra el incensario y empieza a sahumar las ofrendas, las mesas y los objetos sagrados. Acabada la sahumería el rezador habla con el encargado de la casa de junta para decidir el destino de algunas ofrendas extemporáneas³⁸⁵ o realiza determinados rituales para algunas personas que les pidieron hacerlos quienes los acordaron con el encargado de la casa de junta al dejar las ofrendas tradicionales.³⁸⁶

Después de este momento de discusión el rezador apoyado por sus ayudantes empieza a preparar los bultos³⁸⁷ que él y sus ayudantes tendrán en la mano durante la primera parte de la segunda nombra. En este caso las tres servilletas contienen: el

³⁸⁴ Para “echar la bendida” se utilizan flores de diferentes especies.

³⁸⁵ Por ejemplo, de las mías en el 2006. Esto pasó porque yo no sabía qué hacer con ellas, es decir, donde ponerlas. En efecto, en aquel año Don Teófilo, me aconsejó llevar como ofrenda para la romería, después de haber insistido, ya que no me había satisfecho su respuesta de llevar lo que quería “por voluntad”, cuatro velas, un par de veladoras y un manojo de florecitas. No sabiendo que tenía que hacer con ellas las entregue directamente a Don Arnulfo a mi llegada. El puso las flores “entre las que adóbesen un lado del altar” es decir en un vaso de la mesa 1, y las veladoras arriba de la misma mesa, mientras dejó mis cuatro velas arriba de la mesa 2 hasta cuando pidió a Don Teófilo que hacer con éstas. Don Teófilo decidió de “enseñarlas” en San Mateo.

³⁸⁶ Por ejemplo, en 2006 un par de veladoras fueron entregadas por la rezadora del rosario de la velada durante la misma directamente a Don Teófilo. Anteriormente, él mismo las puso a lado de las velas colocadas en la tierra, mientras después de la sahumería que siguió la primera nombra, las agarró y realizó con ellas una limpia sobre el cuerpo de la misma rezadora. Acabada la limpia, las guardó en la misma bolsita de plástico de donde las había sacado para llevárselas para San Mateo.

³⁸⁷ Véase páginas 223-224.

bulto del rezador y el del encargado de la casa de junta, lo mismo, es decir, uno de los dos cirios que estuvo hasta ahora arriba del montón de ramilletes,³⁸⁸ tres pares de ramilletes y un par de velas; el bulto del ayudante del encargado de la casa de junta, tres pares de ramilletes y tres pares de velas.

Preparados los tres bultos, el rezador los coloca por un rato sobre el montón de velas y ramilletes.

Hecho esto hay un periodo de tiempo libre durante el cual se espera la llegada de las 12 para hacer la segunda nombra. También, antes del comienzo de ésta el rezador y sus ayudantes colocan en el piso alrededor del incensario algunas veladoras ya que, por lo general, todas las velas de tamaño normal se acaban.

Alrededor de la 12 empieza la segunda nombra que se realiza de la misma manera, con la diferencia que, en este caso, el rezador y sus dos ayudantes durante la primera parte del rezo tienen en su mano los tres bultos preparados anteriormente.

El contenido de los bultos será colocado por cada uno de ellos al final del primer rezo en “lengua” del rezador en algunos puntos específicos. Con mayor precisión, los tres objetos contenidos en el bulto se colocan en: 1) los cirios, en dos candelabros de metal que están en el piso delante de la mesa 2; 2) los pares de ramilletes en 9 puntos diferentes, es decir, los del rezador, en la parte derecha de la mesa 1, un par apoyado a la parte exterior de la teca de vidrio que hospeda a veces el bastón de mando, un par delante de una imagen, y en el piso; los del encargado de la casa de junta, en la parte izquierda de la mesa 1, adentro de la teca del bastón vacía, delante de una imagen y en el piso; los del ayudante del encargado de la casa de junta afuera en el centro del patio y a los lados de la puerta de entrada al mismo; 3) los pares de velas, los del

³⁸⁸ Véase pág. 240.

rezador y del encargado en el punto en el piso a los lados de los ramilletes, los del ayudante en cada punto donde puso los pares de ramilletes.

Una vez colocado el contenido de sus bultos los tres organizadores regresan en sus posiciones ordinarias a escuchar el rezo del rosario y continuar la realización de la segunda nombra que sigue de la misma manera que la primera.

Al finalizar la segunda nombra de la misma manera de la primera, es decir con filas de fieles que se dirigen a venerar los diferentes objetos sagrados, comienza la siguiente acción ritual, ésta consiste en el “levantamiento” de los panes de chocolate del cual ya hemos hablado antes³⁸⁹ y que hasta ahora estuvieron en la mesa 1.

Éste se realiza de la siguiente manera. Recogido el plato con la servilleta que contiene los panes, el rezador se pone frente a las mesas altares y San Mateo y pasa éste sobre el humo del incensario mientras reza en “lengua”. Como en el primer rezo para los panes, a su izquierda está la esposa del encargado de la casa de junta quien, al final del rezo, recibirá los dos panes. También, en el lado derecho del rezador en ese tiempo a veces está el encargado de la casa de junta. Terminada la presentación de los panes, el rezador se hace un signo de cruz y luego besa el pan de chocolate superior. También, el encargado de la casa de junta y su esposa se hacen un signo de cruz. Luego, el rezador pide a la esposa del encargado de la casa de junta que bese el pan de chocolate superior y le pasa el plato con los dos. De ahora en adelante, ella se queda en el centro del cuarto frente a la mesa 2 hasta que los participantes a la velada “que quieran” besen los panes. Una vez que la gente besó este alimento, la esposa del encargado de la casa lo lleva a la cocina para preparar, con el mismo, el chocolate que

³⁸⁹ Véase pág. 267.

será ofrecido a todos los presentes a la ceremonia poco después, junto con otra comida compuesta por tamales de frijoles y de carne.

Luego de esta acción ritual hay un descanso durante el cual el rezador y los otros participantes comen, toman y discuten. Unos cuantos, vencidos por el cansancio, ya duermen. Este periodo de descanso dura hasta las dos de la noche cuando se recita la tercera nombra. El nivel de atención y participación de los presentes en este último rezo es más bajo ya que mucha gente se duerme en sus sillas o en camillas improvisadas en el patio de la casa de junta. Por lo mismo, también la disposición de las personas alrededor del rezador se hace menos estricta.

Esta tercera nombra se realiza y de la misma manera que la primera, y termina de igual forma, con la gente, aún despierta, que realiza gestos de veneración hacia los objetos sagrados.

Cuando termina la tercera nombra se reparten los ramilletes,³⁹⁰ las velas, y las hojas verdes que estuvieron arriba de la mesa 2 (Figura 3.3.).

Al acabar la repartición de los tres objetos sagrados que se dejarán en los diferentes puntos sagrados locales, el rezador cuenta los 50 pares³⁹¹ de ramilletes que se llevarán a San Mateo. Cada 10 pares los pasa al encargado de la casa de junta que los coloca en una caja de cartón vacía en la cual se pondrán también las velas que servirán para la romería. Luego, el rezador pide al encargado que ponga “aparte” otros cuatro pares de ramilletes que se dejarán en la iglesia de Guadalupe Yalixau de La Trinitaria, primera tapa del recorrido de la romería, quien los aparta en algún lugar ocasional.

³⁹⁰ En 2006, se prepararon para la romería a San Mateo en total 310 ramilletes.

³⁹¹ A estos 50 pares se tienen que sumar unos cuantos que se dejan en el camino en la cueva de San Miguel. Cuando iban a pie llevaban consigo un número mayor de ramilletes.

Cuando termina la repartición empiezan los preparativos para la ida a San Mateo. Éstos empiezan hacia las 5 de la mañana, antes de la salida del sol. Las acciones que se realizan durante este periodo son: 1) acomodación de las mesas y del cuarto por parte del rezador y del encargado de la casa de junta para que quede de una manera específica; 2) recuperación de las ofrendas por parte de los peregrinos y de los organizadores; 3) el montaje de las banderas por parte de los respectivos abanderados.

Por lo que concierne al primer punto, el rezador y el encargado de la casa de junta acomodaron en 2006 las mesas y el cuarto de la siguiente manera:

1) en la mesa 2 dejaron (del borde unido a la mesa 1 hacia el borde frente al cual ora el rezador): la caja del estandarte vacía y cerrada; dos pares de hojas verdes con su parte superior mirando hacia la mesa 1 y en medio de éstas, dos cirios todavía en sus cajas; el bastón de mando con su cabeza colocada hacia la derecha; cerca de la cabeza y de la punta del bastón, casi a las esquinas de este borde de la mesa 2, dos pequeños candeleros con unas pequeñas velas encendidas.

2) En la mesa 1 dejaron, además de los objetos sagrados estables de la casa de junta, y los ramilletes colocados durante la velada, cuatro veladoras encendidas (tres en posición central y la cuarta más a la derecha), y dos veladoras apagadas. Además, pusieron un manojo de velas al centro en el medio de los dos tipos de veladoras ya que las dos que están hacia la izquierda son más pequeñas de las dos que están hacia la derecha.³⁹²

³⁹² La posición y el número de las veladoras varió en las diferentes veladas en las cuales participé.

3) En el piso dejaron quemándose en dos candelabros, 2 cirios encendidos; lo que queda de los otros dos cirios y de las velas con franjas que pusieron en el curso de la velada; 13 veladoras.³⁹³

Para lo que concierne la segunda acción, los peregrinos recuperan las ofrendas personales o comunitarias para San Mateo, contenidas en morrales, cajas de cartón, bolsas de plástico, que estuvieron durante toda la velada debajo o alrededor de la mesa 2 y las dejan en los carros que los acompañaran hacia la frontera.

Para lo que concierne la tercera acción, los abanderados, una vez recuperados los bastones, las cabezas³⁹⁴ y las estofas arman las banderas; los de La Trinitaria y de Allende lo hacen en el cuarto.

Durante este periodo de preparación para la salida, una vez recuperadas las ofrendas, pero antes que se empiecen a armar las banderas, el rezador todavía realiza un incensación de ambas mesas, mientras que el encargado de la casa de junta controla que se mantengan encendidas las velas y los cirios de los cuatros candeleros presentes en el cuarto.

Cuando todos los abanderados están listos para la salida y colocados en su posición habitual, el rezador, después de haber solicitado al encargado que recomiende a su familia cambiar los cirios que se acaben con los que dejó arriba de la mesa 2, realiza un pequeño rezo de despedida en “lengua” delante del altar de la casa de junta. Una vez acabado el mismo, el rezador sale del cuarto seguido por los otros encargados

³⁹³ El número de las velas y veladoras en el piso varió en las diferentes veladas en las cuales participé.

³⁹⁴ Estas “cabezas” son de madera y tienen la forma de una cruz. Hay algunas que presentan en su base una estofa a forma de campana que cubre la parte donde está la pieza que se encaja en el bastón que la carga. La misma estofa se vuelca hacia arriba, como a envolver la “cabeza” cuando se guarda adentro de alguna servilleta. Las únicas que presentan este elemento son la bandera roja y la bandera blanca de La Trinitaria. En cambio, el estandarte no tiene ni la cabeza extraíble, ni la campana de estofa. Ambas cabezas se amarran con algunos listones que salen de la estofa de las propias banderas.

dispuestos de la manera tradicional. El resto de los romeristas que estaban en el patio, siguen esta formación y todos juntos salen de la casa de junta para dirigirse hasta la casa del rezador. Es en este momento cuando empieza el recorrido de la romería.

Durante el camino hacia la casa de Don Teófilo, que dista unos 20 minutos, generalmente sale el sol. Al llegar, el grupo³⁹⁵ espera frente a la casa con el objetivo de que el rezador, ayudado por el encargado de la casa de junta, recoja sus efectos personales para el viaje, los cuales se ponen con los otros equipajes.

Al recuperar sus cosas, el rezador regresa a su posición y el grupo ordenado se dirige hacia la sucesiva parada: la iglesia dedicada a la Virgen de Guadalupe del barrio de Guadalupe Yalixau, el barrio en el cual vive el rezador. Durante el recorrido, que dura unos 10 minutos, los músicos tocan mientras el rezador del rosario y los romeristas, en particular las mujeres, cantan.

Cuando los romeristas llegan al patio de la iglesia de Guadalupe Yalixau, empiezan a tocar las campanas de la misma. Su sonido acompañará el grupo hasta que complete la realización de la vuelta del caracol alrededor de la cruz que está en su centro y hasta que entren en la iglesia. Allí, en la iglesia todos los miembros del grupo, a excepción de los músicos que se quedan afuera, se arrodillan, siguiendo el ejemplo del rezador. Él se pone frente al altar con los ayudantes a su costado mientras los abanderados se arrodillan atrás de los tres manteniendo sus posiciones. Entonces, el rezador y sus ayudantes toman los ramilletes que se quedarán en la iglesia y colocan y encienden unas velas delante de ellos. También, los otros participantes de la romería pueden colocar unas velas si quieren en el piso frente al altar. Luego, el rezador empieza su

³⁹⁵ En 2006, el grupo en este momento del trayecto estuvo constituido por unas 67 personas de las cuales 14 eran mujeres. En total, en aquel año, los participantes a la romería fueron 84.

rezos en lengua. Durante la plegaria el rezador tiene en sus manos tres pares de ramilletes y el encargado de la casa de junta uno. Mientras tanto, atrás de ellos, el rezador del rosario recita su oración y canta con el grupo que contesta a ambos. En la práctica, según mi interpretación, el rezo hizo por el rezador en esta iglesia se hace para despedirse del espacio protegido por los puntos sagrados de La Trinitaria, del espacio conocido de la propia comunidad y para pedir protección para el camino hacia San Mateo.

Cuando acaba el rezo, el rezador se levanta y coloca dos pares de ramilletes a cada lado de la alta cruz de madera que está insertada en el piso al centro de la pared final de la iglesia de Guadalupe Yalixau. Un par de estos ramilletes se colocan aquí ya que la estatua de la Virgen está arriba de un estante y sólo es accesible si se utiliza una escalera. Luego, él coloca el tercer par de ramilletes a los pies de la imagen de una santa, la cual se encuentra arriba de una mesa pequeña esquinada a la derecha de la iglesia. El cuarto par de ramilletes es colocado entre los pies de la estatua de un santo³⁹⁶ por el encargado de la casa de junta, esta figura se encuentra sobre una mesa esquinada a la izquierda³⁹⁷, también recargada en la pared al fondo de la iglesia. Cada vez que coloca un ramillete el rezador recita un rezo en lengua. Una vez que el rezador coloca los ramilletes en estos puntos los otros peregrinos hacen gestos de veneración hacia los mismos santos u objetos sagrados que los recibieron y/o colocan pares de velas en el piso delante del altar con base en sus necesidades prácticas y espirituales. En cambio, el rezador regresa a arrodillarse en el mismo punto donde rezó

³⁹⁶ De tamaño intermedio, parece ser una advocación de un Cristo de la pasión.

³⁹⁷ Estando frente al altar.

anteriormente y se queda un rato en silenciosa contemplación. Los abanderados, continúan en su posición con sus banderas.

Finalmente, el rezador empieza a hacer su “rezo de despedida”. Acabada esta oración todos se levantan; los abanderados desarman sus banderas. Desarmadas las banderas, todos los romeristas suben a los carros para dirigirse a la siguiente tapa de la romería, la cueva de San Miguel, cerca de Carmen Xan.

Esta parada se realiza más o menos luego de una hora y media. Estacionados los vehículos a lo largo de la carretera que conduce a la frontera, los participantes bajan de los mismos y se dirigen hacia esta cueva caminando por una vereda. Después de unos tres minutos llegan a su entrada. Cuando el rezador llega a la cueva, primero limpia de las hojas y restos vegetales que se han acumulado en el curso del año un punto sagrado que se encuentra justo antes de la entrada, a la derecha, y después coloca en éste, rezando brevemente en “lengua”, un par de velas y un par de ramilletes.

Una vez realizada esta ofrenda el rezador entra en la cueva seguido, primero por sus estrechos colaboradores y luego, por todos los otros. Ya que el único camino para entrar en la ancha cueva es un pasillo angosto que permite el paso de un hombre a la vez, de esta manera, los peregrinos se ponen en fila para entrar. Sin embargo, al llegar donde hay una gran roca ellos tienen que agachar la cabeza para evitar un golpe y pasar por otro espacio angosto que se encuentra detrás de esta misma roca frente a la cual (en su lado izquierdo) se pondrá el rezador a orar. Cada persona del grupo sostiene un par de velas que dejará encendidas en la cueva. En efecto, la cueva de San Miguel tiene algunos lugares alrededor de los cuales se realizan los gestos rituales del grupo: 1) una gran piedra a la entrada de la parte ancha de la cueva que tiene, casi

al centro, una protuberancia similar a una cabeza; 2) un nicho grande y una antigua caída de piedra compactada que presenta un borde más elevado respecto a la mayor parte del piso de la cueva, ambos se encuentran casi de frente a la piedra grande en la pared opuesta de la cueva; 3) un “hinchazón” en el techo³⁹⁸ de la cueva cercano a la grande piedra.

Antes de realizar su oración, el rezador coloca cuatro velas debajo y en ambos lados de la “cabeza” de la piedra³⁹⁹ mientras que los otros peregrinos colocan sus pares de velas en el resto de la piedra, donde quieran o donde queda espacio, o en la pared opuesta en el grande nicho natural o la antigua caída de piedra. Mientras la cueva está considerada como una “cueva del rayo” y entonces un lugar apto para pedir la lluvia, la parte de la antigua caída de piedra y del nicho está considerada como “aparente para el ganado, para los animales”⁴⁰⁰ es decir, apta para pedir el bienestar de estos seres.

Una vez arrodillado frente al centro de la piedra el rezador recita su oración en “lengua” mientras sus ayudantes se ponen en la posición acostumbrada (Figura 3.13.). El rezador y el encargado de la casa de junta tienen en sus manos, dos y un par de ramilletes, respectivamente.⁴⁰¹

Cuando termina su oración⁴⁰² el rezador y el encargado de la casa de junta se levantan, imitados por la multitud, y colocan los ramilletes sobre la piedra.⁴⁰³

³⁹⁸ Sin embargo, esto fue venerado sólo en 2005.

³⁹⁹ La posición de la velas no es siempre la misma, sin embargo éstas se colocan siempre cerca de la “cabeza”.

⁴⁰⁰ Entrevista a Don Teófilo.

⁴⁰¹ Esto fue en 2005. En 2006 ambos tuvieron en la mano un par de ramilletes cada uno.

⁴⁰² En este caso el rezador cuando termina el rezo besa la piedra y hace el signo de cruz sobre ésta.

⁴⁰³ En 2005, Don Teófilo puso un par de ramilletes a cada lado de la “cabeza” y Don Arnulfo colocó su par adentro de una pequeña concavidad alargada que está en la parte derecha de la piedra; en cambio, en 2006, los dos pares de ramilletes que colocaron se pusieron, un par (el de Don Teófilo), debajo de la protuberancia “cabeza”, en su lado derecho, y el otro (el que cargó durante el rezo Don Arnulfo) en un especie de pequeña concavidad colocada en la parte izquierda de la piedra. Además, mientras en 2005

Después, se colocan de nuevo frente a ésta. Entonces, los presentes pueden pedir al rezador una limpia. Cuando la limpia se realiza con hojas de *tzenam* el rezador las deja sobre la piedra, en uno de los puntos donde ha puesto un par de ramilletes.

Al terminar las limpias, el rezador vuelve a orar en “lengua” frente a la piedra junto con sus ayudantes y los peregrinos; ellos repiten las posiciones que tuvieron durante el rezo anterior. Una vez llevado a cabo este rezo “de despedida”, el rezador sale de la cueva seguido por los demás que la abandonan realizando gestos de veneración⁴⁰⁴.

Durante esta ceremonia, los músicos están afuera de la cueva, en un claro, cerca del primer punto sagrado mencionado; ellos tocan en determinados momentos.

El grupo de la romería recomienza el viaje en camión hacia el puesto de frontera con Guatemala de Gracias a Dios (Huehuetenango). Pasan el puesto fronterizo de Carmen Xhán (en México) y, llegados a Gracias a Dios, dejan los camiones que utilizaron hasta ahora para abordar otros medios de transporte. Éstos fueron contratados por el encargado de la casa de junta con antelación. Después de haber llevado a cabo el cambio del medio de transporte, hacen una parada en el puesto de frontera guatemalteco ubicado en las afueras del pueblo. En este lugar los guardias de frontera guatemaltecos expiden a los romeristas un permiso de permanencia colectivo para su estancia durante la peregrinación. Así, da inicio su viaje en territorio guatemalteco.

Por lo general, la marcha para San Mateo está marcada por breves paradas, siempre y cuando no haya algún imprevisto⁴⁰⁵ que demore la caravana. Estas breves paradas

cada uno colocó los suyos, en 2006 Don Teófilo hizo poner sus ramilletes por Don Arnulfo ya que le pareció peligroso en aquél año treparse para ponerlos.

⁴⁰⁴ En este caso ellos pueden hacer algunos de estos gestos: tocar la piedra, hacerse un signo de cruz frente a ella, tocar los ramilletes, mojarse una mano con el agua que gotea del hinchazón del techo y con la misma hacerse un signo de cruz, tocar el hinchazón.

⁴⁰⁵ Algunos de estos imprevistos pueden ser: la lluvia, el mal estado del camino, la llegada con retraso de los carros alquilados en Guatemala en Gracias a Dios, problemas mecánicos, etcétera.

se realizan en: 1) Bulje, un pueblo chuj, para estirar las piernas, ir al baño, tomar y comer; 2) en un punto en donde se encuentre una cantidad grande de una planta sagrada llamada disciplina. El viaje en carro termina, después de las 5 de la tarde, en un punto tradicional que marca simbólicamente la entrada del grupo en el pueblo de San Mateo (Figura 3.14.);⁴⁰⁶ éste se encuentra a pocos minutos de camino del centro de la cabecera de San Mateo Ixtatán.

Allí, la mayoría de los romeristas bajan de los camiones y se preparan para entrar en el pueblo mientras algunos encargados acompañan a los conductores hacia el lugar donde pasarán la noche para dejar el equipaje. Se hospedan en unos cuartos que se encuentran a lado de la iglesia de San Mateo, y es el encargado de ésta quien los asigna.

Bajando del camión los abanderados arman de nuevo sus banderas y se ponen en la posición que les corresponde. Cuando todos los otros participantes de la romería se han acomodado, el rezador ora en “lengua”. Mientras los músicos tocan.

Al término de este rezo, el grupo en formación se dirige a pie hacia la iglesia central de San Mateo Ixtatán. Los habitantes de San Mateo salen de sus casas para verlos llamados por la música, los cohetes y los cantos que acompañan el camino de los peregrinos. En particular, son los niños quienes los siguen. Al llegar a la iglesia⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ En efecto, este punto como me dijo Don Carmelino “está como la cruz del milagro”.

⁴⁰⁷ Entre 2004 y 2006 la iglesia sufrió una remodelación que aportó varios cambios a la misma. Éstos afectaron las prácticas rituales de los romeristas y tuvieron que adaptarlas a la nueva situación. El cambio principal fue que se hicieron nuevos lugares para poner las veladoras: 1) en el exterior, construyeron un quemador que termina con una cruz; 2) en el interior, pusieron dos nichos de diferente forma y tamaño en la pared izquierda de la iglesia apenas pasada la puerta de entrada.

(Figura 3.15.), el grupo realiza la vuelta del caracol en su atrio⁴⁰⁸ (Figura 3.11.) delante de su puerta principal, por donde entran.

Dentro de la iglesia los músicos, se acomodan a la altura de la puerta lateral, en el espacio entre unas bancas que, después de tocar, ocupan. El resto del grupo sigue al rezador hasta la estatua de San Mateo⁴⁰⁹ quien se hinca y recita en “lengua” un agradecimiento por haber llegado. A los costados de la estatua de San Mateo, están las de otros dos santos: a su izquierda (mirando el altar) la de “la Virgen”, a su derecha, la de San Miguel (Figura 3.16.).

Después de orar, el rezador se dirige hacia la estatua de San Mateo y los músicos, que habían hecho una pausa, empiezan de nuevo a rellenar el aire con sus melodías. Entonces, el grupo sigue al rezador que se dirige hacia el santo frente al cual quedan en contemplación. El rezador se despide de San Mateo con un signo de la cruz. Los otros romeristas imitan o realizan otros gestos de veneración hacia el santo y dejan sus ofrendas, ya sea delante del altar (Figura 3.17.), en el piso debajo de la estructura que tiene las tecas con los santos o en algunos de sus estantes.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ En este lugar, hasta el 2005, había una cruz muy alta que no estaba en el centro del atrio sino a la izquierda de una escalera que permite el arribo de las personas de la calle que está frente la fachada de la iglesia hacia el piso del atrio. En 2006, esta cruz fue sustituida por un gran quemadero para velas que tiene sobre de su techo una cruz de tamaño similar a la que se eliminó.

⁴⁰⁹ Mientras en 2004 la estatua de San Mateo estaba sobre un pequeño pedestal y sin ningún tipo de cobertura, en 2005 y 2006 fue colocada en un nicho central en alto y protegido por un vidrio. A partir de este año, cuando ya habían construido el nuevo techo de la iglesia, la estatua se colocó al centro de la ábside de la iglesia de San Mateo. Cubierta con una cúpula, ésta hospedaba, atrás del altar de madera tres tecas que resguardaban tres estatuas de santos. La estatua de San Mateo tenía un libro en su mano izquierda (su evangelio) y una flor rosa oscuro y otra rama con florecitas de color viola en su mano derecha; además llevaba una corona en la cabeza.

⁴¹⁰ Generalmente se dejan en el piso las flores y las cajas que contienen las velas, las veladoras y los ramilletes. En cambio, se dejan en los estantes, delante de la estatua de San Mateo o cerca de la misma, bolsitas de plástico con adentro granos o mazorcas de maíz amarillo, rojo o azul y frijoles negros y rojos oscuros (separados o mezclados). Finalmente, las plantas sagradas como la “disciplina” y el *tzenam* se pueden encontrar colocadas en ambos puntos.

Finalmente, los abanderados hacen algunos gestos de veneración⁴¹¹ hacia el santo. Los que tienen la bandera roja lo hacen cuando dejan sus banderas en la pared de fondo de la iglesia, a la izquierda de las tecas de los santos, lo abanderados que tienen las banderas blancas y el estandarte lo hacen después de dejar éstas a la derecha de las estatuas de los santos, también en la pared de fondo.

Desde este momento hasta que los romeristas abandonan San Mateo, las banderas quedan en los puntos donde las apoyaron, no se utilizarán para nada durante los días de permanencia en el pueblo. En cambio, las ofrendas y algunas plantas sagradas se dejan en los puntos dichos sólo si no estorban la realización de los otros rituales que se llevan a cabo en la iglesia⁴¹² como, por ejemplo, la misa del cura local.

Después del saludo al santo y entregadas las ofrendas, los peregrinos van a descansar en los cuartos de la parroquia que les fueron asignados por el sacristán de la iglesia central de San Mateo. Se tratan de tres amplias habitaciones distribuidas alrededor de un patio ubicado a la derecha de la iglesia. Una de ellas es ocupada principalmente por los tojolabales (la que está junto a la pared izquierda de la iglesia), otra está ocupada mayormente por los hispanohablantes de La Trinitaria (frente al muro izquierdo de la iglesia). Finalmente, la tercera habitación, que está conectada con la segunda por una puerta, hospeda una cocina con un fogón de leña que utilizan los romeristas para cocinar o calentar su comida y preparar el café.

Durante la misma noche, entre las 7,30 y las 8, mientras algunos romeristas cenan, el rezador se acerca al sacristán de la iglesia para entregarle el regalo que el grupo de la

⁴¹¹ Un gesto de veneración peculiar que hacen los abanderados, en particular de las comunidades de Las Margaritas es el de saludar a los santos simulando un signo de la cruz con la punta del asta de su bandera frente a éstos.

⁴¹² Desde este momento los peregrinos se acostumbrarán a ver en la iglesia la constante presencia de mujeres chujes vestidas tradicionalmente que rezan frente a velas encendidas, solas o en grupo.

romería tradicionalmente le obsequia por su amabilidad al permitirle dormir en las habitaciones. Además del regalo, los romeristas entregan al sacristán una “lismonita”⁴¹³ (...) por la leña” que agarrarán para cocinar, “por la luz” que gastan, etcétera. Pero, en este caso, el rezador pide un recibo a cambio.

Finalmente, el rezador habla con el sacristán, acerca de la misa⁴¹⁴ que se realiza para ellos el día siguiente y por la que pagan lo mismo pero “a parte”. Respecto a ésta, antes de entregar el dinero, el rezador debe, según el sacristán, “juntar cuantos” son “sobre un papel” y “hacer su lista” de lo que quieren. Recibida la lista, él la entrega “con el padre”, que reza “lo que (...) quieren” y, de igual forma, el sacristán pide al rezador arreglar el pago de la misa directamente con el padre, quien le entregará a cambio un recibo.

Una vez resueltas estas cuestiones prácticas, el rezador y los otros organizadores de la romería se suman al resto de los peregrinos que comen y se preparan para ir a dormir.

Las actividades del segundo día de la romería comienzan a temprana hora porque incluyen la visita de 4 lugares donde el rezador repite su rezo en “lengua” varias veces. Estos lugares son: 1) la Iglesia de San Mateo; 2) una mina de sal utilizada desde los tiempos prehispánicos y que corresponde al sitio arqueológico de Las Salinas; 3) el sitio arqueológico de El Calvario y 4) los “Santos Encajonados”. Son en estos lugares, en determinados puntos considerados importantes, donde el rezador, el encargado de la casa de junta y otros comisionados dejan ramilletes y velas, después de orar en “lengua”.

⁴¹³ Es decir, dinero.

⁴¹⁴ Si el cura no está o no puede decir la misa por algún problema en los días que ellos están en San Mateo, como pasó en 2004 y 2005, lo mismo se deja pagada una misa que se dirá en su ausencia.

Este segundo día empieza a las 4-4,30 de la mañana cuando los músicos se levantan y colocan delante de la puerta cerrada de la entrada principal de la iglesia de San Mateo o adentro, en caso de que alguien abra la puerta, para tocar “las mañanitas” al santo. Poco después, por las 5, se levantan los demás. Las personas realizan un simple y rápido desayuno y luego se dirigen a la iglesia para saludar al santo o quedarse un rato en recogimiento frente a él. Otras, en cambio, aprovechan esta primera parte de la mañana para ir al mercado a comprar⁴¹⁵ las reliquias que se regresarán de San Mateo, es decir, las velas amarillas, la sal blanca y la sal negra (Figura 3.18.); después la gente regresa a la iglesia para ponerlas en sus equipajes.

Alrededor de las 6,30-7 am, si se encuentra el padre en San Mateo⁴¹⁶ y tiene tiempo, se lleva a cabo una misa para los peregrinos, cuando el cura no puede, se escoge un horario conveniente para él. Si realiza la misa, acabada la homilía, el cura bendice las ofrendas⁴¹⁷ y los romeristas con agua bendecida mientras dice un Padre Nuestro, repetido por todos los peregrinos.

Al acabar la misa, los del grupo que todavía no lo hicieron van a comer algo o a comprar en el mercado las reliquias que regresarán a sus comunidades de orígenes.

⁴¹⁵ Igualmente, esto los peregrinos lo pueden hacer en el transcurso del día cuando tienen tiempo. En 2006, vi a esta hora temprana solo los tojolabales. En efecto, en aquel año, Don Salvador compró, para repartirlo con las comunidades de su área, 100 manojos de velas “puras amarillas”. Cada manojo de 20 velas le costó 5 pesos.

⁴¹⁶ En 2004 y 2005 no hubo participación en la misa de los peregrinos ya que el cura no estuvo probablemente por los trabajos que se hacían en la iglesia. En 2006, el joven y novato padre durante la homilía preguntó a los presentes sobre la romería y su significado. Entonces, Don Teófilo empezó a hablar durante la misa explicándole su sentido.

⁴¹⁷ En 2006, las palabras que utilizó en la homilía fueron las siguientes: “(...) agradece por cada miembro de la familia y por cada miembro de la comunidad, que seas tu señor, la luz y la bendición para que así hayan más bendiciones, hayan más comida durante este año 2006 que Dios nos ha concedido ver, hice la bendición sobre cada uno de ellos, sobre cada una de las familias, sobre sus animales, sobre sus siembras, sobre sus cosechas, para que señor haya alegría y vean tu milagro y tu poder y en cada día nuestras habilidad, por eso, pedimos tu bendición, que derrames muchas bendiciones sobre las velas, las candelas, que es signo de luz para cada familia, signo de vida para cada familia y signo de vida para cada miembro de la comunidad, bendícelos y santifícalos”. Terminó la bendición haciendo un signo de la cruz en el aire y diciendo “en el nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo, Amen”.

En cambio, los que ya hicieron ambas acciones, componen sus cajas poniendo en ellas las reliquias compradas y sacando las ofrendas que utilizarán en el curso del día, o ponen sus bolsas con las reliquias compradas en el mismo espacio donde están las ofrendas.

Las reliquias se regresan ya que los peregrinos consideran que tienen algunas importantes calidades. Pero para tenerlas ellas tienen que “pasar con San Mateo”, ser rezadas por el rezador.

La sal blanca y la sal negra sirven “para remedio”⁴¹⁸. Mientras la primera se usa de preferencia para curar los hombres,⁴¹⁹ la segunda se utiliza de preferiblemente para curar los animales.⁴²⁰

La disciplina se utiliza, según Don Teófilo, “pa’ remedio”, en el tratamiento de “alguna necesidad que tenga alguno”. En este caso, se puede utilizar “para sahumar” o para hacer tés que, por ejemplo, se toman cuando alguien tiene dolor de estomago o diarrea. También, sirve, según Jaime López López, para sahumeros que se llevan a cabo con el fin de apaciguar o alejar una tormenta poderosa, un viento fuerte u otro evento atmosférico posiblemente devastador. Finalmente, se quema para alejar con su humo los sancudos.

⁴¹⁸ Entrevista a Don Carmelino.

⁴¹⁹ Por ejemplo, la sal blanca sirve para curar, soplándola mezclada con agua, quienes “se asarió” con alguna persona, quienes tiene “cortada la sangre” por alguna vergüenza que probó. En la práctica, se considera que el avergonzado agarró el calor que tenía la persona que lo avergonzó y, por esto, está enfermo. El calor que siente el paciente le produce sueño, “le manda”. Entonces se pone un poquito de sal en agua, bien mezclada, y ésta se sopla tres veces, una vez cada día, para que se quite ese calor.

⁴²⁰ Cuando se quiere curar algún animal enfermo ésta se diluye en el agua y se sopla en la boca del mismo para que tenga efecto. Otras veces, se vierte un poquito de ésta en el agua para que los animales domésticos que la necesitan, la vayan asimilando.

Entonces, mientras los peregrinos ordenan sus reliquias, el rezador, si ya no lo hizo anteriormente, paga la misa directamente con el cura del cual obtiene un recibo.⁴²¹

Además, consigna la limosna al mismo recibiendo a cambio igualmente un recibo.⁴²²

Después de la misa y antes de empezar a dar la vuelta por los puntos sagrados del pueblo, el rezador, el encargado de la casa de junta y otras personas del grupo de los organizadores que quieren acompañarlos, se dirigen al alcaldía para encontrar al alcalde y pedirle un permiso escrito para poderse mover libremente en San Mateo y así visitar sin que tengan problemas⁴²³ a la mina, a la ruina, y a los Santos Encajonados.

Obtenido el permiso por parte del alcalde, que sabe de la llegada anual de esta romería, el rezador le obsequia dos litros de *posh* y una cajita de cigarrillos.⁴²⁴ El permiso consiste en un papel, escrito a mano o a máquina, firmado y timbrado por el alcalde, en el cual él autoriza los romeristas a visitar las iglesias, la ruina y la mina.

Dadas las gracias al alcalde e intercambiado saludos, dándose la mano, con todos los presentes, los organizadores de La Trinitaria regresan a la iglesia. En este lugar, el rezador dice a todo el grupo de colocar sus veladoras⁴²⁵ en el piso delante de la barrandilla que cierra el espacio donde se encuentran el altar y las estatuas de los santos. Al mismo tiempo, él empieza a contar y organizar las ofrendas que llevaron consigo los organizadores de manera de que estén listas para ser dejadas en cada lugar sagrado. Mientras hace esto, otros romeristas pueden acercarse para preguntarle que hacer con algunas de sus ofrendas o para darle otras. Encendidas todas las

⁴²¹ En 2005, fueron entregados al cura para la misa 394 quetzales.

⁴²² Si el cura no está la limosna se consigna al sacristán.

⁴²³ Como, por ejemplo, que le pidan dinero para pasar en algunos de los lugares que tienen que visitar, como pasó en 2004 en la ruina.

⁴²⁴ Este regalo que “le corresponde” al alcalde en 2006 fue agradecido pero rechazado. Probablemente, esto se debió al hecho de que siendo el alcalde de alguna iglesia protestante, él ya no toma ni fuma.

⁴²⁵ Generalmente, un par para cada persona.

veladoras, por parte de los peregrinos, el rezador, ayudado por el encargado de la casa de junta y su ayudante, prepara los tres bultos que ellos mismos tendrán en sus manos durante el rezo en “lengua”. Mientras él coloca en su servilleta dos cirios y cuatro ramilletes, pone en las de sus ayudantes unos ramilletes.

Una vez acabado de preparar los bultos el rezador empieza a rezar en “lengua” la nombra frente a San Mateo y delante de las veladoras encendidas y de un incensario⁴²⁶, con sus ayudantes a los lados y los otros romeristas atrás. Al mismo tiempo, empieza con un canto a rezar el rosario el rezador del mismo. Durante esta primera sección de la nombra hay una parte en la cual el rezador menciona los nombres de personas específicas⁴²⁷ para recomendarlos con San Mateo.

Cuando acaba la primera parte el rezador y sus dos ayudantes empiezan a colocar los ramilletes que tuvieron en la mano en los lugares debidos. Entonces el rezador, quita los cirios de su pañuelo para apoyarlos arriba del altar y deja los ramilletes que tuvo en sus manos en cuatro puntos específicos mientras repite una formula ritual. Los puntos donde deja un par de ramilletes son: delante de los vidrios que protegen cada uno de los tres santos principales⁴²⁸, en el estante que está a sus pies, y a la base de un grande crucifijo⁴²⁹ de madera que está colocado un poquito adelante a la derecha del altar, muy cerca de la pared lateral de la iglesia.

⁴²⁶ En 2006 se utilizó como incensario un contenedor de metal cubico presente en la iglesia.

⁴²⁷ Durante esta parte el encargado de la casa de junta dice uno a uno al rezador los nombres de las personas quienes les pidieron este servicio, que tiene apuntados en un papel. Don Teófilo los repite. Luego, el mismo encargado les pasa los nombres de las personas que durante el mismo rezo se acercan a él para ser mencionadas.

⁴²⁸ En 2006, los colocó el primero delante de San Mateo, el segundo delante de la “Virgen”, el tercero delante de San Miguel.

⁴²⁹ En 2006, este crucifijo estaba insertado en una mesa de madera cuadrada y plana arriba de la cual estaban dos cuencas de plástico en las cuales se dejaban las ofrendas de dinero.

En cambio, el encargado de la casa de junta y su ayudante se ocupan de dejar los ramilletes en diferentes puntos, que coinciden con estatuas de santos u algún otro objeto sagrado, respectivamente en la parte derecha e izquierda de la iglesia.

Al terminar la distribución de los ramilletes el rezador y sus ayudantes regresan a arrodillarse frente a San Mateo. Doblan las servilletas del bulto y se quedan en silencio a escuchar el rosario y los cantos del rezador del rosario.

Cuando finaliza éste, el rezador se pone a recitar la segunda parte de la nombra. Al acabar su oración, el rezador se levanta y recitando una formula ritual, empieza a sahumar con el humo denso que sale del incensario, las cajas de los romeristas que están delante del altar, sus ofrendas que están detrás del altar, arriba del altar y hacia la estatua de San Mateo y de los otros dos santos. Finalmente, se dirige donde están las banderas para sahumarlas.⁴³⁰ Termina su recorrido yendo a sahumar el crucifijo de madera. Entonces, el rezador regresa al punto del cual se movió y pide a los romeristas de mover las veladoras⁴³¹ que colocaron antes en los lugares destinados para sus colocaciones, de manera que no estorben el paso, ni ensucien el piso. Los romeristas, siguen su consejo, y las colocan en dos nichos que están a la izquierda de la puerta de entrada de la iglesia de San Mateo. Si ya no entran en estos espacios el rezador pide a los romeristas que las apaguen y que las entreguen a él para que pueda dejarlas “a su lado [de San Mateo] allá”. Los romeristas mueven las veladoras a los lugares indicados mientras los músicos tocan.

Una vez movidas todas, el rezador realiza la limpia a las personas que la piden frente a la estatua de San Mateo. Si realiza la limpia con hojas de *tzenam* él deja los pares de

⁴³⁰ Antes sahúma las banderas rojas y, luego, las banderas blancas.

⁴³¹ Esto se hizo a partir del 2006 ya que en los años anteriores la iglesia no había sido todavía reestructurada y las veladoras se podían dejar en la posición originaria hasta cuando se acabaran.

hojas en el estante central que está debajo de San Mateo delante de una cortina blanca que cubre el nicho donde normalmente el padre conserva la hostia. Mientras el rezador hace esto otros romeristas encienden velas en los lugares asignados por hacerlo.⁴³²

Luego de haber descansado un rato y comido, Don Teófilo realiza un rezo en la iglesia para despedirse de San Mateo y dirigirse hacia la mina de sal. Durante el mismo los participantes se disponen de la manera tradicional. Acabada la oración, el grupo, escuchando y contestando el canto del rezador del rosario y acompañado por la melodía de los músicos, se dirige hacia la mina de sal.

A la mina de sal, que se encuentra en la parte baja de un barranco, se llega siguiendo un camino zigzagante. Ésta está protegida por un sencillo edificio de madera con techo de teja roja (Figura 3.19.). Delante de su entrada se encuentra un adoratorio constituido por dos cruces y los restos de una tercera que sobresalen de un montón de piedras. Atrás de la mina hay una estructura prehispánica (Estructura 1; Figura 3.19.) y todo el conjunto originario de esta época está conocido como el sitio arqueológico de Las Salinas.

Entonces, llegado el grupo frente a la entrada de la mina, los músicos se ponen a su lado derecho, mientras que el rezador y sus ayudantes se arrodillan frente a las cruces (dando la espalda a la entrada de la mina) para colocar delante de éstas dos pares de velas que se encenderán antes de empezar el rezo. Durante este tiempo, la otra gente del grupo descansa o canta y reza con Jaime que continúa haciendo estas dos acciones hasta un poco antes de la oración del rezador.

⁴³² En 2006 ya que habían hecho un quemadero nuevo en el patio exterior de la iglesia, frente a su entrada principal, los romeristas empezaron a colocar sus velas en el piso delante del quemadero (la mayoría) y en el quemadero (una minoría). Éste estaba cubierto por un techo que terminaba con una cruz bastante alta.

Una vez colocadas las velas, el rezador, empieza a rezar en “lengua” cargando en su mano derecha un par de ramilletes. A su izquierda está el encargado de la casa de junta, lo mismo cargando un par de ramilletes y a su derecha, su ayudante.

Al acabar esta oración, el rezador pone su par de ramilletes a los pie de una de las cruces (la que está a la derecha); lo mismo hace el encargado de la casa de junta con su par de ramilletes que pone en la otra cruz. Además, el rezador envía una comisión⁴³³ a colocar un par de ramilletes y un par de velas en dos puntos que están más abajo respeto a la mina actualmente venerada por el grupo.

Entonces, el rezador entra en la mina⁴³⁴ seguido por todos los otros peregrinos. En ésta el rezador enciende y coloca un par de velas a los bordes de casi todos los peldaños de la escalera que baja⁴³⁵ hacia el pozo de donde se saca el agua de sal. Cuando llega a la salida del agua el rezador hace un pequeño rezo en “lengua”.

Una vez colocadas todas las velas y rezado a la boca del pozo, el rezador sale del mismo y se dirige hacia las 7 cruces (Figura 3.21.), apoyadas una sobre las otras, que se encuentran en un hueco en el muro de media altura que ocupa la parte delante de la pared de fondo del edificio de la mina. Entonces, mientras los romeristas recogen con algún contenedor el agua de sal que regresarán a sus casas (Figura 3.20.) y colocan

⁴³³ En 2006 Don Teófilo envió Don Carmelino y Don Ricardo a colocar los ramilletes en estos puntos. En 2005, también fue Don Carmelino acompañado no se por quién. El primero de éstos, está frente a una antigua mina de sal y se constituye por lo que resta de cuatro cruces, insertadas en un montón de piedras. De éstas, sólo una está bien puesta; otra se le apoya con una orientación de casi 90° grados, mientras que de las otras dos solo quedan las partes verticales que se encuentran, la primera, casi frente a la parte vertical de la cruz en buena condición, la segunda, atrás de la misma cruz. En este punto los comisionados ponen un par de ramilletes y un par de velas. Mientras estas últimas están protegidas y cubiertas con piedras, los primeros se colocan verticalmente entre los palos de las cruces que se dirigen todos hacia la base. El segundo punto está más arriba respeto al primero, en una ladera inclinada en la cual se encuentran una cruz apoyada a una piedra, y los restos de otra tirados en la tierra frente a ésta.

⁴³⁴ En 2006, la mina estaba cerrada y los peregrinos tuvieron que esperar la llegada del encargado para que se abriera. Mientras la gente esperaba, los músicos tuvieron la tarea de rendir su espera más leve tocando.

⁴³⁵ Mientras en 2005 Don Teófilo puso las velas empezando desde arriba hacia llegar al pozo de extracción, en 2006 la colocación se hizo al revés, es decir, empezando desde el último peldaño.

sus pares de velas a lo largo del piso frente al muro donde están las cruces, a excepción del espacio directamente frente a éstas, donde el rezador se pondrá a orar más tarde, el rezador selecciona los ramilletes que él y el encargado de la casa de junta tendrán en mano durante su siguiente rezo en “lengua”, respectivamente siete y tres pares.

Al terminar la preparación de los ramilletes, el rezador empieza a declamar su rezo en “lengua” mientras los otros participantes escuchan manteniendo su disposición de siempre. Cuando acaba el rezo todos se levantan. Entonces, el rezador y el encargado de la casa de junta van a colocar los ramilletes en los puntos debidos. Mientras que el primero coloca, rezando en lengua, los 7 pares de ramilletes entre las 7 cruces frente las cuales rezó (Figura 3.21.), el segundo⁴³⁶, coloca los tres en dos puntos que se encuentran en la estructura prehispánica⁴³⁷ posicionada atrás de la mina (Figura 3.19). Al final de la colocación el rezador hace un signo de cruz en el aire frente de las cruces y se hace un signo de cruz.

Desde este momento él está listo para recibir las peticiones de limpias por parte de los peregrinos que las quieren. Si le entregan para realizarla un par de hojas de *tzenam*, al final de cada limpia el rezador las deja a la base de las 7 cruces.

Entonces, una vez acabadas las limpias, y realizado un pequeño rezo en lengua de despedida, el grupo alistado se va de la mina para dirigirse a la “ruina”. Ésta, según los arqueólogos, corresponde al sitio arqueológico de El Calvario (Figura 3.22.).

⁴³⁶ Mientras en 2004 y 2005, también Don Teófilo fue a colocar estos ramilletes, en 2006 ya fue solo Don Arnulfo a colocarlos. En aquel año, Don Teófilo le dijo a este último dándole los ramilletes: “Esto va para allá, allá afuera (...) dos aquí y uno allá, el de arriba, dos aquí abajo (...). Son tres (...) pares”.

⁴³⁷ Con mayor precisión, él deja un par de ramilletes y un par de velas en la cruz de madera que está colocada en la parte superior de la Estructura 1 del sitio de Las Salinas y dos pares de velas y de ramilletes en las dos cruces de madera que están apoyadas a la pared de la misma estructura que mira a la pared posterior del edificio que hospeda la mina. También, allí se encuentran los restos del fusto de otra cruz que estuvo en el pasado en el mismo lugar.

Entrados en la ruina en formación el grupo se para frente a la Estructura A del sitio. En este punto, el rezador se pone a repartir, antes de empezar el rezo en lengua, los ramilletes y las velas que dos comisiones⁴³⁸ llevarán en los puntos presentes en esta área⁴³⁹ donde él ya no va directamente. Pero, si no hay ramilletes a suficiencia él y el encargado de la casa de junta pueden decidir no colocarlos en los puntos de difícil acceso o menor importancia.

Con respecto a la velas, en lugares abiertos como la ruina de El Calvario, el rezador puede decidir no colocar todas las candelas de los romeristas ya que no están protegidas de los eventos atmosféricos y tienden a apagarse.⁴⁴⁰ Si se realiza este cambio el rezador lo explica a la entidad presente en la ruina en su rezo para hacer que no se enoje por este pequeño cambio.

Durante el periodo de selección de los ramilletes y de las velas para la repartición el resto del grupo descansa o visita la ruina. La gente también puede pedir en casos

⁴³⁸ Las comisiones se componen por parejas de voluntarios. Generalmente, se busca que unos de sus miembros conozca la posición de los puntos, si no se orienta con base en las indicaciones manuales y vocales dadas por el rezador. En 2006 se enviaron dos comisiones. La primera, que fue compuesta por Don Carmelino y Jaime López López, fue a repartir los ramilletes y las velas en los puntos que están en la estructura H y en la cruz que está en la plazuela presente a la izquierda de la estructura A. Éstos dejaron un par de ramilletes y de velas en ambos puntos. La segunda compuesta por el abanderado de la bandera blanca de Allende y por otra persona no identificada, Don Teófilo la envió a colocar las ofrendas: “adonde cuadran los dos esquineros de aquí”; “(...) uno al medio de aquí, otro al medio de acá” [habla de la estructura A]. La segunda comisión se formó por casualidad ya que si bien sólo una persona se presentó frente a Don Teófilo para llevar las ofrendas, luego, un amigo o conocedor del que se ofreció se juntó con éste para acompañarlo.

⁴³⁹ Antes era el mismo rezador que realizaba esta acción con el apoyo de sus ayudantes. Siendo Don Teófilo ya anciano ahora pide ayuda a voluntarios para que posicionen las ofrendas en los puntos más alejados.

⁴⁴⁰ En 2006, Don Teófilo con el apoyo de Don Arnulfo decidió colocar gran parte de las velas que se tenían que poner en la ruina en los Santos Encajonados ya que allá se iban a apagar y quedar tiradas y ellos no podían esperar para controlar que esto no pasara. Por lo tanto, las velas que ya les habían sido entregadas por los romeristas para dejarlas en este lugar fueron colocadas en la choza de los Santos Encajonados. El dejó en la ruina sólo las velas del “compromiso”, es decir, las que pusieron él, Don Arnulfo y las comisiones.

excepcionales la realización de una limpia.⁴⁴¹

Finalizadas las limpias, el rezador, antes de empezar su oración coloca con la ayuda del encargado de la casa de junta un par de velas encendidas en los tres puntos⁴⁴² que se encuentran en la pared de la Estructura A frente a la cual están colocados. Éstos se encuentran en sus esquinas y en su centro (Figura 3.22.). Frente a este punto intermedio el rezador recita su rezo con los otros participantes que se colocan en sus posiciones típicas. El rezador y el encargado de la casa de junta rezan teniendo en la mano, respectivamente, dos pares ramilletes y un par.

Al terminar la plegaria, el rezador se levanta, imitado por todos, y coloca, rezando una oración en “lengua”, un par de ramilletes en el punto central,⁴⁴³ allá donde puso las velas, mientras da al ayudante del encargado el otro par que tuvo en la mano para que lo ponga en el punto colocado en la esquina derecha de la pared frente a la cual rezó. En cambio, el encargado de la casa de junta coloca, su indicación del rezador, su par en la esquina izquierda de la misma pared.

Entonces, quienquiera se acerca al rezador llevando su par de hojas de *tzenam* para que le haga una limpia frente al punto central de la ruina. Mientras se realizan las limpias, el grupo descansa un rato en la ruina o, antes de hacerlo, coloca velas en los diversos hoyos presentes en la estructura.

Cuando acaba las limpias el rezador descansa un rato en la ruina junto con los otros organizadores. Este pequeño periodo de descanso, termina con la declamación del

⁴⁴¹ En 2006 pasó que la esposa de Don Arnulfo tuvo una enfermedad pasajera que fue curada por Don Teófilo a través de la realización de una limpia frente a la estructura A. Véase páginas 231-232.

⁴⁴² En 2004 y en 2005 las velas fueron colocadas en cuatro puntos. Respecto al 2006, en el centro se pusieron las velas en dos puntos y el rezador se puso a rezar frente al medio de ellos.

⁴⁴³ Con mayor precisión, Don Teófilo coloca su par de ramilletes en un hoyo entre las piedras de la pared de la estructura. Están en medio si bien más en alto respecto a las dos velitas que se encuentran puestas en la tierra.

rezo de despedida del lugar por parte del rezador que se pone arrodillado en el mismo punto donde estuvo durante la anterior oración. Lo acompañan los otros romeristas que también se ponen de rodilla.

Al finalizar la plegaria el rezador se levanta, imitado por todos, y se pone en su posición debida, como los otros romeristas, para dirigirse hacia la choza que hospeda los Santos Encajonados.

Después de 15 minutos aproximadamente el grupo, acompañado por el canto del rezador del rosario y la melodía de los músicos, llega al cuarto de madera que hospeda este objeto sagrado. Mientras el rezador y el grupo entran en el cuarto, los músicos se quedan afuera tocando. Llegado frente al objeto venerado, el rezador solicita a los peregrinos para que pongan en el piso delante de este último sus pares de velas. Los Santos Encajonados, que es un objeto sagrado sumamente venerado por los chujes de San Mateo,⁴⁴⁴ se constituye por un cajón de madera pintado de verde que está generalmente cubierto por una lona de plástico (Figura 3.23). No se sabe bien lo que contiene.⁴⁴⁵ Está arriba de una pequeña mesa de madera ante cuyos pies pusieron una tabla de madera.

Colocadas los peregrinos las velas y seleccionados el rezador y el encargado de la casa de junta los ramilletes que servirán para el ritual, el rezador empieza a declamar su oración⁴⁴⁶ en “lengua” delante de los santos. Mientras tanto todos los presentes se

⁴⁴⁴ Generalmente delante de los Santos Encajonados hay veladoras o velas dejadas por los fieles locales.

⁴⁴⁵ Según Don Teófilo este cajón contenía papeles quemados y cenizas.

⁴⁴⁶ En 2004 una mujer chuj bola se puso arrodillada en el lado derecho hablando en voz alta a los Santos de los “Zapalutes, invitantes quieren de comer” como si quisiera asumir un papel de intermediaria. Recién llegada puso una piedra delante de las velas. Cuando se volvió más molesta Don Teófilo, continuando el rezo, la empezó a tocar con los ramilletes en varios puntos como queriéndola limpiar.

colocan en sus posiciones tradicionales. El rezador ora teniendo en su mano tres pares de ramilletes, mientras que el encargado de la casa de junta dos.

Al acabar la plegaria el rezador se levanta y se dirige hacia los Santos Encajonados para colocar los ramilletes que tuvo en la mano en determinados puntos asociados con este objeto sagrado. Con mayor precisión, coloca sus tres pares de ramilletes⁴⁴⁷ en el piso delante del panel de madera que está apoyado a las piernas de la mesa que soporta los Santos Encajonados, respectivamente, en su extremo izquierdo y derecho y en su centro. Luego, pone los dos pares que tuvo en la mano el encargado de la casa de junta, arriba de la mesita, respectivamente apoyados al lado izquierdo y al lado derecho de la parte de los Santos Encajonados frente a cual él se puso a rezar (Figura 3.23.). Durante el posicionamiento declama el rezo de colocación.

Cuando acaba el posicionamiento el rezador empieza a realizar las limpias que los romeristas que lo acompañan piden. Generalmente, le dan hojas de *tzenam*. Mientras hace esto delante del objeto sagrado otros peregrinos de manera personal se dirigen hacia éste haciendo gestos de veneración. Acabadas las diferentes limpias el rezador deja las hojas de *tzenam* usadas arriba de los Santos Encajonados. Sin embargo, finalizada la última limpia, el rezador divide el montón de hojas de *tzenam* creado arriba del objeto sagrado en tres manojos⁴⁴⁸ que pone en el piso, respectivamente, a la

⁴⁴⁷ Esto en 2005. En 2004 Don Teófilo tenía más pares de ramilletes. Yo vi colocar cuatro pares de ramilletes, tres, en los mismos puntos en el piso del 2005 y uno en otro punto, es decir, arriba, en el centro de la caja sagrada. Además, los pares de ramilletes que tenía Don Arnulfo durante el rezo (en este caso, tres) fueron colocados en el piso a los lados de los pie y al centro de una mesa grande que tenía arriba otra gran caja cubierta con un telón naranja y, arriba de ésta, una caja roja de madera que servía para quien quería dejar una limosna para los Santos. En 2006 vi sólo, ya colocados, tres pares de ramilletes: uno, en el centro del panel de madera que se apoya a las piernas de la mesa que soporta los Santos; dos, al centro de la fachada frontal de los Santos Encajonados.

⁴⁴⁸ Esto en 2005. En cambio, en 2006, Don Teófilo colocó las hojas de *tzenam*, creando dos montículos, a los lados del par de ramilletes central que puso en el piso delante del panel de madera que está apoyado a las patas de la mesita que soporta los Santos Encajonados.

izquierda del pie izquierdo de la mesita que soporta los Santos Encajonados, adosado al centro del panel de madera que se apoya a la mesita y a la derecha del pie derecho de la mesita antes dicha (Figura 3.23).

Hecho esto, el rezador se pone de nuevo de rodilla frente los Santos Encajonados y recita un rezo de despedida. Los peregrinos se arrodillan con él colocándose en sus posiciones típicas. Terminada la oración, el rezador se levanta y se sale de la choza de madera seguido por todos los peregrinos que antes de dejar la habitación saludan una última vez los Santos Encajonados con diferentes gestos de veneración.⁴⁴⁹ Algunos dejan una ofrenda de dinero en la caja de la limosna que está a la izquierda de este objeto sagrado. Entonces, el grupo se dirige en formación, contestando a los cantos del rezador del rosario y escuchando la música de los tambores y del carrizo, hacia la iglesia de San Mateo.

Al entrar directamente en la iglesia, sin dar la vuelta del caracol, el grupo se arrodilla detrás del rezador que se coloca delante del altar para realizar otro rezo en “lengua”. Como de costumbre, sus colaboradores se ponen a sus lados.

Al finalizar su oración, el rezador “presenta” al santo, los contenedores⁴⁵⁰ que fueron rellenos con el agua de la mina por los peregrinos (Figura 3.24.). Con el término “presentar” se entiende que levanta o hace un signo de cruz con éstos en el aire frente a San Mateo diciendo una formula ritual en lengua. Cada uno de los peregrinos se acerca al rezador para pasarle sus contenedores para que los presente y los rece. El rezador, una vez presentados los contenedores los deja bajo sus pies juntos con las otras reliquias de los romeristas. Éstos, finalizado su rezo recuperan los propios.

⁴⁴⁹ En 2004, algunos peregrinos saludaron la caja roja de madera que servía para poner la limosna para los Santos.

⁴⁵⁰ Éstos pueden ser botellas de plástico, tanques de plástico, cantimploras, etcétera.

Cuando acaba la presentación de las aguas que se regresarán a La Trinitaria el rezador realiza otro rezo de pie frente a San Mateo con sus ayudantes a sus lados.

Finalmente, acabado este último rezo del día, por la 7-8 de la noche, el rezador y los romeristas van a cenar y descansar. La cena consiste en tortillas, frijoles refritos y café.⁴⁵¹ Después de la cena, la gente, antes de ir a dormir, queda un rato a charlar en los cuartos o en el patio. También, algunos músicos se ponen a tocar un rato delante de la puerta lateral cerrada de la iglesia.

El último día en San Mateo empieza muy temprano, es decir, por las 3 de la mañana. El grupo desayuna con café y empieza a preparar sus maletas. Antes de que empiece la última ceremonia los peregrinos terminan de arreglar y cerrar las cajas que contienen las reliquias que regresarán en Chiapas.

Cuando acaban de hacer esto, los peregrinos se ponen en fila para ofrendar a nivel personal o comunitario una suma de dinero al santo colocándola en la caja de madera destinada para recoger la “limosna” de los visitantes de su iglesia. Entonces, el rezador se pone a lado de la caja y recibe el dinero por parte de las personas en fila, que siempre especifican si es por parte de ellos o de la comunidad entera. En ambos casos, luego de haber pedido el nombre de la persona o de la comunidad⁴⁵² que realiza la ofrenda, él reza una formula ritual en “lengua” mientras pone el dinero recibido en la caseta de la limosna. Acabada la donación de las limosnas los romeristas se ponen de nuevo en fila para ir a saludar San Mateo a través de gestos de veneración tradicionales.

⁴⁵¹ Hasta el 2004, se realizaba una última cena comunitaria entre los organizadores llamada chol. Véase el capítulo siguiente.

⁴⁵² Por ejemplo, en 2006, entre las comunidades que dieron el dinero estuvieron: San Caralampio, San Isidro Labrador, etcétera.

Después de que el grupo termina de saludar al santo, alrededor de las 4,30, el rezador, se arrodilla frente al mismo en la idéntica posición de los días anteriores y se pone a rezar en “lengua”. Los otros se colocan arrodillados en sus posiciones habituales.

Al finalizar la plegaria todos se levantan. Entonces, el rezador agarra cada uno de los contenedores con el agua de sal que los peregrinos dejaron delante del altar desde el día anterior y los levanta frente a San Mateo declamando una formula ritual en “lengua”. Un organizador le pasa los contenedores, que, luego del rezo, el encargado de la casa de junta pasa al legítimo propietario. Acabada la presentación de los contenedores, el rezador sigue levantando uno por uno los otros bultos de los romeristas, fueran estas bolsas de plástico o cajas de cartón, los cuales contienen las velas amarillas, la disciplina y la sal, que serán regresadas a sus comunidades de orígenes o a sus casas.

Finalmente, los peregrinos recogen sus “reliquies”. Mientras hacen esto ellos pasan frente a San Mateo y a los otros santos y los saludan con gestos de devoción. Recogidas todas las reliquias, el rezador mueve las hojas de *tzenam* que fueron utilizadas para las limpias en la iglesia del punto donde las colocó en el piso a los pies del nicho cubierto por una cortina blanca que hospeda la hostia. Las deja en este punto divididas en tres grupos. Hecho esto, el rezador controla que el espacio ocupado por las reliquias esté limpio sino se pone a arreglarlo.

Luego, se pone de pie, delante de las escaleras que llevan al altar, rezando algo a San Mateo mientras los abanderados empiezan a recuperar sus banderas. Una vez recuperadas, ellos pasan bajo los santos a despedirse. Cuando pasan, muchos de ellos

saludan cada uno de los tres santos principales haciendo un signo de cruz con la cabeza de la bandera frente a las caras de éstos, y, luego, se hacen un signo de la cruz. Una vez saludado a los santos, los abanderados se colocan en las posiciones del grupo que les tocan ya que éste se está preparando para salir.

Todos listos, como a las 6, el rezador realiza un último rezo en lengua hacia el santo.

Al acabar la plegaria el rezador, el grupo, cargando la reliquia, sale de la iglesia. Antes de salir de su patio realiza la vuelta del caracol. Entonces, los peregrinos se dirigen, en medio del sonido de los músicos y del disparo de algunos cohetes, hacia el mismo punto donde “entraron” simbólicamente en San Mateo y el rezador dijo su primera oración en “lengua”.

Cuando llegan a este punto, donde esperarán los camiones que los regresarán a México, antes de agarrarlos, los romeristas, manteniendo su formación, realizan un último acto ritual. En efecto, en este lugar, dirigidos hacia la salida del pueblo, se arrodillan y escuchan el rezo en “lengua” “de despedida” del rezador. En la práctica, durante este rezo él agradece por la buena estancia y la hospitalidad recibida y pide protección para un buen regreso a casa. En cambio, los músicos se ponen delante de ellos un poquito a la derecha mientras los coheteros disparan sus últimos cohetes.

Al acabar el rezo, todo el grupo se levanta y mientras los abanderados desarman sus banderas, los otros cargan sus cosas en los camiones que ya lo están esperando para regresarlos a la frontera. Al llegar a Gracia a Dios cambian los medios de transporte y con los nuevos arriban hasta la iglesia de Guadalupe Yalixau en La Trinitaria.

Cuando llegan a la iglesia, los peregrinos entran directamente en la misma, bajo el sonido de las campanas que tocan incesantemente. Una vez entrados los diferentes

encargados se colocan en sus posiciones. El rezador y el encargado de la casa de junta colocan 10 pares de velas amarillas de San Mateo en una única fila frente al altar de la iglesia de Guadalupe Yalixau y su estatua de la Virgen de Guadalupe. Después de haber acabado su colocación el rezador realiza un último rezo en “lengua” frente a la misma. El regreso a esta iglesia marca el fin de la romería. Más tarde, las reliquias que se tienen que repartir entre todos los que cooperaron se dejarán en la casa de junta para realizar esta última acción en seguida. Generalmente a los que cooperaron se regresa un par de velitas para que las enciendan en su altar domestico.

Finalmente, como explicita bien Don Luis, los romeristas de La Trinitaria y Las Margaritas van a San Mateo por “pedir las lluvias, por los granos, el frijol, el maíz, el tomate, la calabaza, el que haiga agua, la laguna, los pastos pa’ los animales (...) por pedir la salud de la familia”. Sin embargo, como subraya continuamente Don Teófilo el propósito principal de esta romería es la obtención de la lluvia, del agua para sus cultivos.

La romería a la Finca Nuestra Señora: A las seis de la mañana del 23 de marzo de cada año el mismo grupo de organizadores de la romería anterior, más un grupo variable de personas de La Trinitaria que participan a título individual o familiar, se reúnen en la iglesia de San Sebastián, en la cabecera de este último municipio, para salir hacia el casco del antigua Finca Nuestra Señora. Esta finca hospeda una iglesia (Figura 3.25.) que se venera, en particular, por la presencia de una pintura del llamado Cristo de las Tres Caídas (Figura 3.26.). Esta iglesia se encuentra en el mismo

municipio de La Trinitaria, cerca de la colonia Chihuahua, en una finca propiedad de un ladino comiteco.

Una vez reunidas las personas la romería empieza con un rezo, en la lengua sagrada del rezador, frente a la estatua de San Sebastián luego de haber colocado algunas filas de velas encendidas en el piso. También, detrás de las velas pero delante del rezador, se colocan las diversas cajas de cartón que contienen las ofrendas⁴⁵³ que se llevarán a la Finca. Los organizadores se colocan en sus posiciones habituales, con la excepción de los abanderados que ahora sin las banderas se disponen más libremente. En este caso, las banderas armadas están apoyadas a la pared izquierda de la iglesia de San Sebastián. El resto de los participantes están algunos de pie y otros de rodillas.

Durante la oración el rezador, el encargado de la casa de junta y su ayudante cargan algunos pares de ramilletes. El primero de ellos, dos pares, el segundo, un par, el tercero dos pares; también, el ayudante del encargado carga dos pares de velas juntos con los ramilletes. Cuando acaba el rezo mientras el ayudante del encargado va a colocar sus velas y sus ramilletes en algunos puntos secundarios, el rezador coloca sus ramilletes en el piso, apoyados a la pared de fondo, debajo de la estatua de San Sebastián que está en un estante muy alto por lo que no se puede alcanzar sin una escalera. Luego, se dirige hacia la esquina izquierda de la iglesia y deja otro par de ramilletes debajo de la teca de otro santo que está encima de un estante alto. El rezador pone este par delante de un par de estatuillas de santos que están contenidas en dos tecas chiquitas. Cada vez que coloca los ramilletes dice una formula ritual en “lengua”. Por su lado, el encargado de la casa de junta coloca su par de ramillete en la

⁴⁵³ Ramilletes, velas y veladoras.

esquina derecha de la iglesia de pie delante de la teca que conserva una estatua del Niño Dios que se encuentra en un estante no tan alto.

Al terminar esta acción de los encargados principales, los abanderados recogen sus banderas y asumida la organización típica, se ponen de nuevo de rodilla a escuchar el rezo en “lengua” de despedida del rezador quien se coloca para decirlo en el mismo punto de antes como sus ayudantes. Acabada la plegaria, el grupo de los encargados sale de la iglesia seguido por un grupo de personas que desea acompañarlos y que se va agrandando poco a poco a medida que la romería sale de la cabecera de La Trinitaria. El grupo camina dispuesto de la manera tradicional y respondiendo los cantos del rezador del rosario.

Los romeristas realizan su primera parada en la iglesia de Guadalupe Yalixau que representa, como ya hemos visto, el punto sagrado “de salida y de regreso” también del recorrido hacia San Mateo. Una vez que entran al patio de esta iglesia, los romeristas realizan la vuelta del caracol antes de entrar en la misma, bajo el sonido de las campanas.

En esta iglesia se repiten las mismas acciones hechas para la salida a San Mateo con algunas variaciones. Éstas son:

- 1) Varían el número de velas que se ponen al inicio del rezo.
- 2) Varían el número de ramilletes que se dejan y, si ya no están los mismos en las esquinas, los santos a los cuales se dejan.
- 3) Después de la primera oración del rezador los abanderados apoyan sus banderas a los lados de la iglesia que le corresponden para poder colocar ellos mismos, como los otros peregrinos, sus pares de velas en el piso de la iglesia.

4) Después del rezo de despedida del rezador los abanderados no desarman sus banderas, en cambio salen de la iglesia en formación.

Al realizar el último acto ritual en la iglesia, los romeristas comienzan su caminata. Una vez fuera de la iglesia y habiendo dado la vuelta del caracol alrededor de la cruz del atrio bajo el sonido de las campanas, el grupo⁴⁵⁴ en formación se dirige caminando por las calles de terracería hacia la siguiente parada, en un punto no señalado por nada relevante, a excepción de la presencia de la última casa antes de un largo tramo sin presencia humana. Entonces, en este punto todos se arrodillan y el rezador empieza a decir una oración en “lengua”. Cuando acaba la misma los abanderados desarman sus banderas. Éstas estarán desarmadas durante gran parte del trayecto ya que se recorrerán estrechos senderos a través de los cuales podrían romperse fácilmente.

De ahora en adelante todo el grupo caminará de manera libre. A excepción de los encargados, sus miembros participarán de manera facultativa en los diferentes actos religiosos llevados a cabo por el rezador principal.

Luego de unos 40 minutos de camino por terrenos planos los romeristas llegan al primer punto del recorrido, constituido por un montón de piedras que se encuentra a la orilla derecha del camino. En este lugar ellos realizan las siguientes acciones:

1) la mayoría de las personas, incluidos los abanderados, se hacen la señal de la cruz y se quedan un rato para golpearse con una ramita recogida poco antes de llegar al punto en cuestión. Algunos se golpean diferentes partes del cuerpo, otros las partes bajas de las piernas, supuestamente para quitarse el cansancio. Luego de golpearse, dejan estas ramitas sobre el punto sagrado.

⁴⁵⁴ En 2010, en este momento el grupo tenía aproximadamente 90 personas.

2) el rezador, el encargado de la casa de junta y su ayudante, después de hacerse la señal de la cruz, limpian el punto de la suciedad que lo cubre, encienden allí un par de velas y colocan dos ramilletes. Mientras ellos hacen esto el rezador recita una plegaria en “lengua”. Su rezo termina haciendo una señal de la cruz en el aire arriba del punto y con una señal de la cruz. Este punto, llamado *Tziz*, según Don Pancho, en la práctica, avisa a los participantes que estamos cerca del siguiente punto llamado “de la laguna” o “de la laguna de *Pom*”.

Luego de unos 5 minutos se llega a la laguna de Pom, donde el rezador realiza un rezo en lengua frente un gran árbol donde deja un par de ramilletes y velas antes de que empiece un periodo de descanso durante el cual los peregrinos desayunan. Durante este descanso los músicos tocan sus instrumentos. Cuando acaba este periodo de descanso los peregrinos empiezan de nuevo el camino hacia la siguiente etapa, la cueva de La Pileta.

Se llega a ésta después de poco más de una hora subiendo por un estrecho sendero. Sin embargo, a unos 15 metros de la cueva en un claro bajo los árboles hay un punto, constituido por una pequeña cruz de madera colocada detrás de un recinto de piedras acomodadas. Mientras adentro del recinto el rezador, siempre acompañado por sus ayudantes, coloca un par de velas entre la cruz y el recinto, sobre un montón de piedras cubiertas por hojas y viejos ramilletes, pone un par de ramilletes. En cambio, algunos de los peregrinos cuando pasan dejan en el mismo lugar, como en el punto anteriormente descrito, una ramita luego de haberse golpeado con ella especialmente los pies.

Entonces el rezador, seguido por sus ayudantes, los abanderados y el resto de las personas, se pone en la boca de la entrada de la cueva de la Pileta para hacer un pequeño rezo en “lengua” mientras los músicos tocan. Una vez realizada esta pequeña oración hay un periodo de descanso ya que el rezador y sus ayudantes se ponen a contar los ramilletes y las velas que se dejarán en este lugar. Toma el necesario e instruye a un voluntario que conozca las tradiciones para colocar cuatro pares de ramilletes y velas en tres puntos presentes adentro de la cueva.

Después el rezador, el encargado de la casa de junta y su ayudante bajan hasta la entrada de la cueva donde se encuentra una cruz de madera. Así, mientras el voluntario y los peregrinos entran en la cueva para colocar, el primero, las velas y los ramilletes, los segundos, sus pares de velas, el rezador pone seis velas delante de la cruz y el encargado de la casa de junta coloca cuatro alrededor de la llamada “pileta”. Ésta es un pequeño hoyo⁴⁵⁵ presente en una formación rocosa que se encuentra a la derecha de la cruz. Además, el ayudante del encargado coloca un incensario improvisado⁴⁵⁶ delante de la cruz y otro organizador amarra un manojo de flor en la parte central de la cruz poniéndole debajo un bote de plástico con agua.

Una vez preparado el espacio ritual, el rezador, con sus ayudantes a los lados, empieza a declamar su rezo en lengua teniendo en la mano un par de ramilletes. El encargado de la casa de junta también tiene en su mano un par de ramilletes.

Durante el rezo la gente que ya ha colocado las velas en la cueva sale de la misma.

⁴⁵⁵ Éste claramente fue creado por la caída de las gotas de agua del techo de la cueva.

⁴⁵⁶ En 2010 se utilizó una lata vacía.

Luego del rezo el rezador y el encargado de la casa de junta ponen sus pares de ramilletes respectivamente, el primero, amarrado en el centro de la cruz, el segundo al lado de la Pileta.

Una vez colocados los ramilletes, el rezador realiza las limpias para las personas que las pidan. Ésta se realiza como siempre con la diferencia que en varias ocasiones durante la misma el rezador toca no solo la cruz sino diferentes puntos del techo de piedra de la cueva en donde hay tres relevantes protuberancias redondas hacia abajo. Cuando acaba la limpia el rezador deja las hojas de *tzenam* a los pies de la cruz.

Al finalizar las limpias y habiendo averiguado que todos salieron de la cueva el rezador dice de pie, acompañado por sus ayudantes, otro rezo en “lengua”, delante de la cruz.

Luego los tres salen de la entrada de la cueva, la cual queda iluminada por todas las velas que fueron distribuidas de manera aleatoria por los romeristas en su interior. Luego todo el grupo regresa al claro frente a la boca de la cueva, donde los encargados se ponen de nuevo casi formados frente a ésta mientras los músicos tocan sus instrumentos. Entonces, ellos se arrodillan para escuchar el último rezo en “lengua” en este lugar del rezador, es decir, su rezo de despedida. Éste, casi al final, empieza a ser acompañado por el canto del rezador del rosario que empieza a partir de este punto una de sus etapas de canto. Cuando el rezador termina su plegaria el grupo se levanta para continuar su recorrido.

La siguiente parada es para hacer una oración que el rezador realiza parándose en el medio de una vereda tan estrecha que el grupo avanza en hilera una persona a la vez. Se para en donde hay una gran piedra y otras más pequeñas sueltas.

Al terminar el rezo en “lengua” el rezador se levanta y continúa caminando seguido por todo el grupo. A partir de este punto que, según Jaime López López es un “punto de referencia más (...) que nada (...) para descansar (...) el canto”, el rezador del rosario deja de cantar.

Luego de este punto, siguiendo por el camino, hay otro ubicado en el lado derecho de la vereda que está marcado por un montón de piedras. Sin embargo éste no es un punto importante para el rezador sino para los peregrinos, ya que muchos de ellos dejan aquí una rama que utilizan para golpearse y, así, quitarse el cansancio.

Después de este punto relevante pero no sagrado, hay otro que se encuentra en una bajada bastante empinada⁴⁵⁷, al lado de una vereda zigzagueante, a los pies de un árbol, en una abertura de un tronco y protegida por una especie de pequeño recinto semicircular de piedras. En este punto el rezador coloca, acompañado por sus ayudantes y los abanderados, un par de velas y de ramilletes mientras declama un pequeño rezo en “lengua”.

Al acabar esta oración, el rezador y los que lo esperaron siguen caminando hasta el siguiente punto, a unos 10 minutos, conocido por los romeristas como el punto del “raspado” ya que allí hay un señor que los espera para venderle esta bebida refrigerante. El nombre tradicional de este punto según Don Teófilo es *Xas Be*. En este punto los romeristas también se quitan el cansancio golpeándose con ramas que dejan arriba del mismo. Cuando el rezador con sus ayudantes llegan a este punto, constituido por una cruz de madera colocada al interior de un recinto alto de piedras grandes, lo limpian. Luego, el rezador o el encargado coloca y enciende un par de velas en el interior de su recinto. Entonces, el rezador empieza a decir una oración en “lengua”

⁴⁵⁷ Según Don Teófilo esta zona se llamaría la cañada del Jabalí o *Amale Chitam*.

frente a la cruz teniendo en la mano un par de ramilletes. Finalizada la plegaria el rezador coloca un par de ramilletes al pie de la cruz del punto. Luego, junto con sus ayudantes, se quita el cansancio de la manera tradicional antes de irse a descansar y tomar su raspado con los otros peregrinos.

Al acabar el descanso los peregrinos empiezan de nuevo su recorrido que consiste en una bajada, una ancha llanura, y otro descenso ligero hasta llegar a un punto, llamado Tierra Blanca, según Don Pancho, donde se llega a un camino que es más definido y amplio. Su nombre se deriva del hecho de que en este lugar hay “pura Tierra Blanca”. En este lugar, los abanderados arman de nuevo sus banderas. Luego el rezador hace un rezo en “lengua” con todos los encargados quienes se ubican en sus posiciones correspondientes. Casi al final de este rezo, empieza la tercera etapa de cantos del rezador del rosario que terminará en el templo de Nuestra Señora.

Una vez acabada la oración, los romeristas se levantan y caminan durante unos minutos hasta llegar a un ojo de agua cerca en el cual, detrás de un recinto de piedra que los cerca a los dos, se encuentra el siguiente punto, identificable por la presencia de una cruz encima de un montón de piedras. La otra parte del ojo de agua está cercado con un hilo de metal. La gente entra al recinto, primeros los músicos, que se colocan a la izquierda de la entrada, y luego el rezador, sus ayudantes, el rezador del rosario, los abanderados y los peregrinos sin cargos, quienes se colocan todos frente a la cruz en sus posiciones habituales mientras el rezador empieza a realizar las mismas acciones ya descritas para otros puntos. Específicamente, en este caso, bajo el sonido del carrizo y del tambor y los cantos del rezador del rosario, se hace colocar al encargado de la casa de junta cuatro velas en el montón de piedras anterior a la cruz, y

se le asigna al mismo un par de ramilletes y a su ayudante tres pares de velas y tres pares de ramilletes, él reza teniendo a su vez en la mano un par de ramilletes. Acabada la oración el rezador envía el ayudante del encargado de la casa de junta a colocar las velas y los ramilletes en los tres puntos⁴⁵⁸ que están alrededor del ojo de agua mientras que él y el encargado de la casa de junta colocan los suyos, en la base de la cruz⁴⁵⁹ y sobre una piedra. Según Jaime López López los tres puntos se dejaron “precisamente para, para pedir que, el agua no, no se apague”, “para que el agua siga”. Mientras tanto, los abanderados dejan sus banderas apoyadas en el recinto que rodea el área y se ponen a descansar con los otros peregrinos. Durante el descanso, que dura unos 15-20 minutos, la gente come y toma el agua del mismo ojo de agua. En este punto se unen a los romeristas muchos de los que no quisieron caminar la parte más selvática del recorrido ya que el ojo de agua se encuentra a unos 20 minutos del ejido Chihuahua y a unos 40 de la Finca Nuestra Señora.

Al acabar el periodo de descanso los encargados se disponen en la posición adecuada para el rezo “de despedida” en “lengua” del rezador que se efectúa bajo el tocar de los músicos, y casi al final del mismo, también bajo los cantos del rezador del rosario.

Cuando termina el rezo, todos se levantan para dirigirse hacia la siguiente parada: la iglesia del ejido Chihuahua. Allí, el rezador realiza otra oración en lengua frente a la

⁴⁵⁸ Dos están en el borde del ojo de agua opuesto respecto a la cruz y uno por el lado de la cruz. Dos de los puntos, uno en cada lado, están donde está la salida del agua. Físicamente, dos se encuentran alrededor del semicírculo de piedra que limita el borde derecho del ojo de agua (mirando desde atrás de la cruz).

⁴⁵⁹ Esta cruz también está cubierta por un arco de madera que utilizan los de Chihuahua para arreglarla cuando la veneran durante sus fiestas.

estatua del santo principal, Jesús de Nazareth, mientras sus acompañantes se disponen de la manera habitual.

Cuando acaba la plegaria, el rezador pide a los romeristas que le entreguen las velas que pretenden dejar en esta iglesia como ofrenda ya que se dejarán en la iglesia para luego ser rezadas el día siguiente cuando regresarán de la finca. Dado que en este momento ellos sólo están de paso en la iglesia, ni los abanderados dejan sus posiciones, ni el rezador y sus ayudantes colocan los ramilletes. Una vez recibidas las velas el rezador realiza el rezo “de despedida”. Luego el grupo se levanta y acompañado por la melodía de los músicos y los cantos del rezador del rosario, se dirige en formación hacia la etapa final de la romería: la iglesia de la Finca Nuestra Señora. Ésta dista unos 20 minutos caminando por un camino que está en parte asfaltado y en parte es de terracería.

Durante el trayecto ellos pasan delante del punto de entrada de la finca,⁴⁶⁰ marcado por una cruz pequeña insertada en un montículo de piedras. La finca se compone de varios edificios. Una iglesia frente a una gran plaza con piso de tierra y rodeada por un muro de piedra en sus lados sur, oriente y occidente, mientras que en su lado norte está limitada por dos edificios con pórticos de un solo piso. Frente a la iglesia hay una cruz y en la llanura algunos árboles (Figura 3.25.).

Cuando atraviesan el punto de entrada los romeristas llegan al patio de la iglesia, pasando entre una serie de puestos de comida, ya que el día de su romería coincide con el de la fiesta del patrono de la finca, el Cristo de las Tres Caídas. Cuando ellos

⁴⁶⁰ Cuando se hace una ceremonia de curación antes de pasar a la finca el rezador se tiene que parar primero en el punto de entrada ya que aquí se pide “permiso para poder entrar” en ella. Al final de la petición se dejan un par de ramilletes y un par de velas. En cambio, cuando se va de romería las mismas ofrendas las coloca el ayudante del encargado al día siguiente cuando llega de su vuelta dedicada a poner las ofrendas correspondientes en los seis puntos sagrados de la finca.

llegan la iglesia ya está ya generalmente llena de otros peregrinos que provienen de diferentes partes para sumarse a la fiesta. Además, si a su llegada hay una misa⁴⁶¹ celebrada por el sacerdote todo el grupo espera afuera hasta su final. Cuando ésta acaba todos los peregrinos entran en la iglesia para ir a venerar a los santos presentes. Pero antes de entrar en la iglesia, el grupo realiza la vuelta del caracol alrededor de la cruz alta, colocada arriba de una base cubica de cemento, que se encuentra en el centro del patio de la finca y frente a la entrada de la iglesia.

Dentro de la iglesia los peregrinos se disponen donde pueden ya que no sólo es pequeña y está llena de gente sino que el piso está repleto de velas y veladoras. Entonces, el rezador y su grupo avanzan hasta donde pueden y allí se arrodillan ya que el primero empieza a recitar un rezo.

La iglesia esta engalanada y repleta de gente que está formada en fila para pasar a venerar,⁴⁶² en particular, la pintura del Cristo de la Pasión (Figura 3.26.).⁴⁶³ Esta pintura, que lo representa arrodillado, desnudo y con la espalda llena de heridas, está protegida por un vidrio.

Luego de su oración, el rezador, el encargado de la casa de junta y todos los peregrinos se colocan en la fila a la derecha, que es la de las personas que entran a la iglesia para ir a venerar al Cristo de las Tres Caídas. Sin embargo, antes de ponerse en la fila, los abanderados, dejan sus banderas apoyadas en la pared lateral izquierda de la iglesia, cerca de la pared de fondo, donde hay una pequeña esquina. Entonces, pasan todos los peregrinos que quieren frente a la imagen del Cristo y de otros santos

⁴⁶¹ Esto fue lo que pasó en 2010. En aquel año el sacerdote puso el altar afuera, a la entrada de la iglesia para que una mayoría de personas pudiera ver su misa.

⁴⁶² Cuando pasa, la gente toca el vidrio con lo que carga en su mano que puede ser un manojo de flores, una sola flor, un vaso o unas velas.

⁴⁶³ A su izquierda hay otra imagen en una teca que lo mismo los peregrinos veneran.

y realizan sus gestos de veneración, para luego salir por la izquierda. Todos se van a comer juntos al patio de la iglesia en el cual se encienden diferentes fogones. En este lugar y en sus pórticos ellos se quedarán a dormir.

El día siguiente muy temprano⁴⁶⁴ el rezador se pone a contar, a organizar y a decidir la colocación de las ofrendas de cirios y veladoras que le entregaron las comunidades y los peregrinos individuales y que se dejarán en la iglesia de la Finca. Generalmente cada comunidad entrega a los organizadores un par de cirios y un par de veladoras.

Luego el rezador entra en la iglesia, la cual está ahora no sólo vacía sino completamente libre de todas las veladoras y velas que los otros peregrinos colocaron el día anterior. Por ello mismo, su primera acción y la de sus compañeros es la de colocar varias filas de cirios y veladoras delante de la imagen venerada. Mientras hacen esto él también se levanta para ir con un incensario tradicional a sahumar la pintura del Cristo, las otras imágenes presentes arriba del altar y sus banderas. Hace esto diciendo una formula ritual en “lengua”. Luego, regresa con los otros a colocar y a encender los cirios y las veladoras. Mientras tanto las banderas, que fueron apoyadas juntas por cuestiones prácticas ya que en la noche resultaba imposible moverse en el interior de la iglesia, se dividen moviéndose las blancas y el estandarte hacia el lado que le toca tradicionalmente, es decir, el derecho.

Una vez regresado a la posición anterior el rezador prepara los tres bultos que tendrán en la mano durante su rezo tanto él como sus ayudantes. Mientras que el bulto del rezador y el del encargado de la casa de junta contienen en una servilleta algunos ramilletes, velas y dos cirios, el del ayudante del encargado contiene solo ramilletes y velas.

⁴⁶⁴ O en la noche antes de ir a dormir.

Al acabar la preparación de los bultos y la colocación de las veladoras y cirios, mientras afuera los músicos tocan una mañanita, y el rezador del rosario comienza a cantar una mañanita a la imagen para luego empezar a rezar el rosario, el rezador comienza a recitar su rezo en “lengua” que, en este caso, los peregrinos definen como “nombra”. Delante de él se coloca el contenedor de plástico en el cual se pondrán los cabitos de las velas anteriormente colocadas en el piso de la iglesia que no se consumaron completamente y que se repartirán al final (Figura 3.7.).

Cuando acaba la plegaria el rezador y sus ayudantes se van a colocar los objetos sagrados contenidos en el bulto en los puntos correspondientes. En particular, el rezador y el encargado de la casa de junta colocan los cirios que tuvieron en la mano en el piso en hilera delante de las otras hileras de cirios. Luego, los tres se dirigen a colocar las otras ofrendas. El rezador y el encargado de la casa de junta colocan los ocho pares de ramilletes que se dejan en la iglesia en las seis imágenes más importantes, y en las dos cruces presentes en la misma. En cambio, el ayudante de la casa de junta los coloca en puntos exteriores a la iglesia. El rezador coloca sus pares de ramilletes rezando en “lengua”.

Al terminar esta acción, él se pone a limpiar frente a la pintura del Cristo a las personas que lo piden. Si lo hace con las hojas de *tzenam* al final de la misma las pone cada una a un lado de la alcancía que está arriba de un estante debajo de la pintura del Cristo. Mientras tanto el rezador del rosario continúa diciendo su rezo y los otros peregrinos siguen arrodillados escuchándolo.

Una vez acabadas las limpias el rezador sahúma con su incensario todo el cuarto que constituye la iglesia, en particular, permaneciendo más tiempo donde hay algún objeto

sagrado (cruces, santos, etc.). Luego se dirige donde estaba antes y se pone de rodillas en contemplación silenciosa hasta que empieza a realizar otro rezo en “lengua”. A sus lados están arrodillados sus ayudantes, mientras atrás están los otros peregrinos preferiblemente de pie.

Cuando termina el rezo los peregrinos pasan a venerar, haciendo diferentes gestos, las imágenes colocadas en la pared del fondo de la iglesia y a dejar ofrendas personales de dinero en las alcancías presentes. Un gesto de veneración particular que se realiza en esta iglesia se hace frente a una cruz de madera de unos dos metros de alto, que se encuentra apoyada en la pared izquierda de la iglesia. Frente a ésta, que se toma de referencia “(...) como un desalojo”⁴⁶⁵, los peregrinos pasan a quitarse el cansancio y los dolores con una pequeña cuerda a través de un “autochicoteo”.⁴⁶⁶ En efecto, pendiente del brazo derecho de la cruz (mirándola de frente) hay un pedazo de cuerda bendecido por el cura que los peregrinos utilizan de la siguiente manera: toman la cuerda y se hacen la señal de la cruz con ella sobre la cruz tocándola en varias partes y otra señal de la cruz frente a ella, el peregrino la besa y, luego la envuelve alrededor de la cabeza un par veces, antes de empezar a golpearse con la misma sobre los dos brazos, las dos piernas y la espalda. Termina esta acción ritual haciendo otra señal de la cruz con el cordel en la cruz, otra señal de la cruz con la misma a la que besa para colocarla de nuevo en el brazo derecho de la cruz.

Mientras tanto el rezador se dirige con el encargado de la casa de junta y otros de los organizadores a realizar un rezo en “lengua” frente a la cruz “guardián”, es decir, la cruz

⁴⁶⁵ Entrevista a Jaime López López.

⁴⁶⁶ Es decir que se autoflagelan, de manera leve, con un pequeño cordel. La cuerda tiene la misma función que las ramas que se utilizan durante el camino para quitarse el cansancio.

del patio⁴⁶⁷ de la iglesia (Figura 3.25.), mirando en dirección opuesta a la última. Luego de este rezo y habiendo dejado unos ramilletes y unas velas, el rezador y los otros se van a descansar un rato y a tomar el desayuno.

Posteriormente, bajo la luz del sol naciente, los peregrinos se dirigen caminando hacia el punto sagrado de El Calvario que está a unos 15 minutos de marcha cuesta arriba respecto a la Finca Nuestra Señora y afuera de su terreno cercado.

Mientras la mayoría del grupo hace esto, el ayudante del encargado de la casa de junta, junto con un voluntario, reparte las velas y ramilletes en los puntos esquineros⁴⁶⁸ de la finca.

Delante del grupo están los coheteros y los músicos en silencio. El rezador sube cargando en su mano una servilleta en la cual están envueltos los ramilletes y las velas que dejará en el punto sagrado. Llegan a un claro en el centro del cual hay una cruz rodeada por un recinto circular de piedra y cubierta por un arquito de ramas, en este lugar los músicos se ponen a tocar mientras esperan el resto del grupo. Cuando llegan todos, el grupo realiza la vuelta del caracol alrededor de la cruz. Luego los músicos se colocan a la derecha de la cruz aunque no tan cerca mientras el rezador se pone frente a la misma con el encargado de la casa de junta a su izquierda y el rezador del rosario⁴⁶⁹ a su derecha. Limpian el punto sagrado y el rezador y sus acompañantes colocan y encienden los tres pares de velas cargados por el rezador en el recinto que

⁴⁶⁷ Esta cruz alta de madera está encima de una base paralelepípeda de cemento y detrás de un nicho en forma de casita, en la dirección que mira hacia la iglesia, en el cual se ponen velas y veladoras.

⁴⁶⁸ Uno de los esquineros de la finca se encuentra al este del punto de entrada y es “una ceiba grandota”. Estos puntos los hicieron “los señores (...)”, los dueños” de la misma.

⁴⁶⁹ Este cambio se debe al hecho de que el ayudante del encargado se fue a colocar las velas y los ramilletes en los puntos esquineros de la finca.

hospeda la cruz y los restos de otras dos.⁴⁷⁰ De igual modo, el encargado de Las Margaritas coloca en el recinto tres pares de velas. Posteriormente, el rezador asigna a cada uno de sus ayudantes un par de ramilletes para que lo tengan durante el rezo, y se pone de rodillas frente a la cruz a orar en “lengua” mientras sostiene en sus manos un par de ramilletes. Los otros peregrinos escuchan su rezo poniéndose de rodillas detrás de él. Cuando termina su rezo, el rezador y sus ayudantes colocan los ramilletes en la cruz; mientras el primero coloca su par apoyado en la base, el encargado de la casa de junta lo pone apoyado en el lado izquierdo de la cruz y el rezador del rosario apoyado en una piedra colocada a la derecha de la cruz. Posteriormente, el rezador se pone de pie, con sus ayudante a los lados, a rezar una breve oración en “lengua” frente a la cruz mientras el resto de la gente escucha de pie o sentado. Luego, mientras los músicos tocan sus instrumentos el grupo se organiza de nuevo para realizar la vuelta del caracol alrededor de la cruz. Luego de realizar la vuelta se dirigen de nuevo hacia la finca. El punto de El Calvario, según Jaime López López es un punto “de referencia entre [la comunidad de] Guadalupe El Zapote y la finca Nuestra Señora” y “un punto “que tienen reconocidos (...) otros grupos que van (...) en otras fechas” de visita a la Finca. Por esto mismo fue que el grupo de La Trinitaria lo incorporó en su recorrido.

De regreso al patio de la iglesia los romeristas realizan la vuelta del caracol alrededor de su cruz guardián y luego se dirigen hacia el templo. Allí saludan la imagen del Cristo y todos salen para ir a preparar sus maletas ya que después de la declamación de un último rezo se irán.

⁴⁷⁰ De este modo, es posible que antiguamente en el lugar hubiera tres cruces (o una que fue cambiada dos veces). Ahora hay una completa y dos pedazos de madera podridos verticales. uno más alto que el otro, a sus lados.

Durante este periodo el encargado de la casa de junta reparte entre los peregrinos como reliquia los cabitos de las velas que habían sido encendidas por ellos mismos en la iglesia y no se acabaron del todo. De este modo, de la finca se regresan como reliquias “puras velas⁴⁷¹”. Luego, estas “reliquies” regresan con los encargados de las comunidades que participaron en la romería para repartirlas entre las personas que no pudieron ir directamente a la finca.

Luego de arreglar sus maletas, los peregrinos regresan a la iglesia por última vez. Allí los abanderados recogen sus banderas y se posicionan como los otros peregrinos en sus lugares acostumbrados mientras el rezador recita un último rezo en “lengua” de “despedida”. Este rezo se hace antes de levantar los “reliquies” que estaban en el altar ya listos para retornar ya que “fueron rezados, bendecidos y preparados para que regresen”.

Una vez acabada la plegaria, el grupo sale de la iglesia y, luego de haber realizado la vuelta del caracol alrededor de la cruz del patio de la iglesia, se dirige pasando por el mismo camino del día anterior hacia la iglesia de Chihuahua. Su camino se realiza bajo el sonido de la música del tambor y del carrizo y de los cantos del rezador del rosario.

Cuando llegan a la iglesia el grupo es recibido con el tocar de las campanas. Entonces, mientras los músicos se quedan afuera tocando, el resto del grupo entra en la iglesia siguiendo al rezador y a sus ayudantes. Frente al altar con el encargado de la casa de junta el rezador se arrodilla. Entonces, envía el encargado de la casa de junta a recuperar la caja con las velas y los ramilletes que dejó el día anterior en la misma iglesia. Recuperada la caja y organizado su contenido él y el encargado se ponen a

⁴⁷¹ Entrevista a Jaime López López.

colocar estas velas en el piso delante del altar. Lo mismo hace el encargado de Las Margaritas con otra caja de velas que la gente de su grupo cargaba consigo.

En el centro de la pared del fondo de la iglesia, sobre una mesa, se encuentran dos tecas que contienen respectivamente, a la izquierda, una estatua de un Cristo de la Pasión⁴⁷² y, a la derecha, un lienzo con la imagen de la Virgen de Guadalupe. Frente a éstas, delante del altar, el rezador se pone a rezar su oración en “lengua”. En determinado momento de la oración, el rezador saca unos ramilletes de la caja que los contenía y mientras él se queda con dos pares, da otro par al encargado de la casa de junta. Cuando terminan el rezo, ambos se levantan y se dirigen hacia donde tienen que dejar sus ramilletes.

Así, mientras el primero coloca sus dos pares de ramilletes a los pies del mueble que tiene las dos tecas, respectivamente un par debajo de cada una, con el que estaba destinado a la estatua de Jesús de Nazareno puesto a los lados de una alcancía a él dedicada, el encargado de la casa de junta lo pone delante del vidrio central de otra pequeña teca que se encuentra apoyada en la pared izquierda de la iglesia y que contiene otra estatuilla de Jesús de Nazareno, siempre vestido de purpura pero esta vez cargando su cruz. Luego de ubicar los ramilletes, unos pocos peregrinos se acercan libremente a las imágenes para realizar gestos de veneración. Mientras tanto los abanderados empiezan a desarmar sus banderas. Finalizadas estas últimas acciones los peregrinos se ponen a esperar afuera de la iglesia, si es que todavía no llegaron, los carros que alquilaron colectivamente para regresar a sus propios lugares de origen.

⁴⁷² Está vestido de purpura y tiene una corona de espinas en la cabeza.

La “entrada de flores” en La Trinitaria: Mientras los habitantes de La Trinitaria clasifican la ceremonia que ahora describiré como “entrada de flores”, los peregrinos mestizos que aquí llegan de los municipios de Las Margaritas, La Independencia y Comitán la definen como “romería” o “peregrinación” mientras que los tojolabales que llegan de los mismos municipios la llaman “*k’u’ anel*”.⁴⁷³

Ésta se realiza de la siguiente manera. El día de la entrada de flores de La Trinitaria, el día de inicio del novenario en honor del patrono de la ciudad y de la Feria de la Paz⁴⁷⁴, se lleva a cabo en una fecha variable que depende de la Semana Santa ya que se realiza 60 días después del Sábado de Gloria (Guzmán Coronado 2001b: 138). El grupo de los organizadores de la romería esperan la llegada de 4 grupos de romeristas de otras comunidades⁴⁷⁵ en la cruz del milagro, una cruz que se encuentra a unos 200 metros de la carretera que conduce a Los Lagos de Montebello, a la orilla izquierda de la avenida que conduce hacia el centro de La Trinitaria. Esta cruz marca la entrada y la salida del territorio sagrado de La Trinitaria para estos peregrinos. En este lugar se reúnen los encargados y las comunidades bajo su control, cuando los primeros regresan a La Trinitaria las cuatro replicas de la estatua del santo patrono de la misma población, la Santísima Trinidad, que cada año se envían a peregrinar en poblaciones y familias devotas de cuatro áreas geográficas diferentes. Estas peregrinaciones tienen dos objetivos principales: 1) recolectar una limosna que será entregada al sacerdote de La Trinitaria; 2) bendecir los hogares que visita (Guzmán Coronado 2001b: 132).

⁴⁷³ Según Guzmán Coronado (2001a: 55) la raíz de esta palabra podría ser *k’u’* que en tojolabal significa “obediencia”, “creer” o “acatar una orden”.

⁴⁷⁴ En 2004 la Feria de la Paz se realizó entre del 27 de mayo al 7 de junio. En el ámbito de la misma la entrada de flores se realizó el viernes 28 de mayo a las 4 de la tarde.

⁴⁷⁵ A la entrada de flores del Padre Eterno, llegan casi todas las comunidades de La Trinitaria, Las Margarita, Comitán y La Independencia. Por ejemplo, de La Trinitaria participan Santa Rita, San Diego, Juncaná, Unión Juárez, etcétera. Los organizadores de La Trinitaria no conocen, por su cantidad, todos sus encargados si bien reconocen a muchos de los mismos.

Tradicionalmente los peregrinos llaman la Santísima Trinidad, Padre Eterno y la identifican como el “Hermano Mayor” de las otras cuatro imágenes (Guzmán Coronado 2001b: 129) ya que fue el primero en “aparecer” (Guzmán Coronado 2001b: 130). Por lo tanto, es la estatua más importante de las cinco y se encuentra en la iglesia principal del pueblo. Estos peregrinos traen consigo, además de las imágenes y de la limosna, recolectada durante todo el año, flores silvestres, velas y veladoras, como ofrendas para el santo patrono. Según Don Guadalupe estas copias vienen de las colonias, “a oírse, a pasar el día del Padre Eterno aquí”.

El rezador, el encargado de la casa de junta y los cargadores del estandarte y de la bandera del Santísimo, llegan a las 10 de la mañana a la cruz y esperan bajo la sombra de los arboles que están a la izquierda de la misma a los diferentes grupos de romeristas con los cuales mantienen una relación de tipo ritual. Mientras tanto la gente que ya llegó por su cuenta al lugar, de manera individual o familiar, se acerca a la cruz y delante de ella se golpea con ramas⁴⁷⁶ de “chilca”⁴⁷⁷ (Guzmán Coronado 2001b: 129), las piernas, los brazos y en otras partes del cuerpo, para quitarse el cansancio u otras energías negativas agarradas en el camino. Los peregrinos dejan las ramas utilizadas para hacer esto arriba de la base de la cruz. En cambio, otra gente descansa o come en los puestos de comida rápida presentes. En este momento las banderas de La Trinitaria están apoyadas en una cerca respectivamente, el estandarte y la bandera del Santísimo, a la izquierda de la Cruz del Milagro, la bandera roja y blanca de La Trinitaria, a la derecha.

⁴⁷⁶ Las ramas con las cuales los peregrinos se golpean son de plantas que se encuentran a lado de la carretera.

⁴⁷⁷ Según la gente del lugar las hojas de estas plantas sirven para curar el dolor de los pies (Guzmán Coronado 2001b:129).

La Cruz del Milagro está insertada en una base de cemento en forma de paralelepípedo vacía al interior. En la cara frontal de la base hay una pequeña abertura para colocar las velas y las veladoras. La cruz es de madera y está pintada de celeste. La cruz del milagro “es el punto de recibimiento”, para Jaime López López mientras para Don Carmelino es el punto de “encuentro de todas las banderas, de los de aquí, de los que vienen dejando lugares”.

Si al comienzo generalmente llegan grupos familiares, más tarde empiezan a llegar los 4 grupos formados por las diferentes comunidades, que acompañan las replicas del Padre Eterno. Estos cuatro grupos, que tienen una jerarquía entre sí, están organizados por los encargados de ocuparse de las replicas de los santos que veneran. Estos encargados son habitantes de una de las comunidades que los componen.

El primer grupo, y el que tiene la mayor jerarquía, está organizado por el señor Ernesto del poblado de Chichima Acapetahua⁴⁷⁸, municipio de Comitán (Guzmán Coronado 2001a: 62). Durante el año su Padre Eterno recorre las siguientes poblaciones y colonias: Francisco Sarabia, San Rafael, San Francisco, Jatón Chacaljemel, colonia Mariano N. Ruiz, Cerrito Concepción, Chichima Acapetahua (Guzmán Coronado 2001a: 62-63). En esta última localidad se reúnen todas el día de la romería para dirigirse hacia la Cruz del Milagro.

El segundo grupo, y el que tiene el segundo lugar en la jerarquía, está organizado por el encargado de la romerías de Las Margaritas, que en este caso, también, actúa como encargado de su ejido de residencia, El Encanto, municipio de Las Margaritas. En el curso del año, el Padre Eterno que él controla empieza su recorrido en la cabecera municipal de La Independencia y continúa por las siguientes poblaciones: Guadalupe

⁴⁷⁸ Esta comunidad se encuentra en los límites entre Comitán y La Trinitaria.

Quistaj, Rosarito, Quistajito, Unión Victoria, La Zeta, San José Obrero, Agua Prieta, Linda Vista, San José Las Palmas, Pisantón, Choyojá, Ya'al Kok, Ranchería La Esperanza, ejido Nueva Esperanza, Espíritu Santo, Nuevo Paisaje, La Libertad, Nicaragua, San Mateo Veracruz, Jalisco, Saltillo, Gabino Vázquez, San Antonio Venecia, Francisco I. Madero y El Encanto (Guzmán Coronado 2001b: 132). El día de la entrada de flores de La Trinitaria las comunidades que forman este segundo grupo se reúnen muy temprano en El Encanto, para dirigirse, antes a Las Margaritas, donde hacen un primer descanso, y, luego, a La Trinitaria (Guzmán Coronado 2001b: 129).

El tercer grupo, está organizado por el señor Rubén García encargado del poblado de Villahermosa Yalumá, municipio de Comitán (Guzmán Coronado 2001a: 63); su imagen recorre las localidades de El Prado, Quistaj, Guadalupe Quistaj, Quistajito, Galeana, El Rosario, Chentón, San Marcos, Wayum Usej y La Independencia (*Ibíd.*). Salidos de sus casas sus miembros se quedan una noche en la ciudad de Comitán, para el día siguiente reunirse con los peregrinos comitecos en el barrio conocido como La Pila donde se encuentra la iglesia de San Caralampio. Después pasan por Quistaj, municipio de Comitán, y de ahí continúan su camino hasta La Trinitaria (Guzmán Coronado 2001b: 129).

El cuarto grupo está organizado por el señor Francisco del ejido El Rosario, municipio de La Independencia (Guzmán Coronado 2001a: 63). Su imagen, que es considerada la más pequeña, representa al municipio de La Independencia y recorre las mismas poblaciones del tercer grupo.

En cada recorrido el número de días establecido para la permanencia de la estatua del santo en cada localidad depende de la cantidad de localidades que debe visitar.

Por ejemplo, si son muchas, permanece de ocho a 15 días en cada poblado, si son pocas, como en el caso de la tercera y cuarta imagen pueden quedarse de uno a tres meses (Guzmán Coronado 2001b: 132).

Cada grupo llega a la cruz del milagro formado de la misma manera: los coheteros adelante seguidos por los músicos (flauteros, tamboreros), los rezadores, los abanderados y la gente común.⁴⁷⁹ Sin embargo, delante del grupo de los coheteros del grupo de Las Margaritas se ponen a caminar y bailar los llamados diablillos.⁴⁸⁰ Entre la primera pareja de los abanderados se ponen los cargadores de los estandartes⁴⁸¹ mientras atrás el encargado o los encargados⁴⁸² de cargar la estatua del santo. En los estandartes están representados respectivamente: por el primer grupo, la Virgen de la Concepción⁴⁸³, por el segundo grupo, Santa Margarita (Figura 3.27.), por el tercer grupo, un Crucifijo, por el cuarto, una U. Los encargados de cargar la estatua del santo son diferentes personas que se turnan cuando se cansan (Guzmán Coronado 2001b: 132). Se dice que quien carga la imagen se hace acreedor de la bendición y la gracia del santo (*Ibíd.*).

Mientras el primero y el tercero llegan juntos⁴⁸⁴ pasando por la carretera Panamericana, el cuarto llega caminando por la carretera que va a los lagos de

⁴⁷⁹ Es decir, hombres, mujeres, jóvenes y niños con sus morrales de ixtle o mochilas de hechura comercial (Guzmán Coronado 2001:129).

⁴⁸⁰ Ver pág. 332.

⁴⁸¹ El grupo de Yalumá se reconoce porque, además, tiene entre los primeros abanderados el cargador de la vara de San Pedro. Véase capítulo siguiente.

⁴⁸² En 2006, las tres estatuas que llegaron en sus cajas de madera fueron cargadas por una persona con el mecapan, mientras que la estatua que llegó cargada en un palanquín (la del primer grupo) fue cargada por cuatro personas.

⁴⁸³ Este último es grande y tiene, arriba de la imagen que está pintada en un medallón, la escrita: "INMACULADA CONCEPCIÓN DE MARIA; también, abajo siguiendo el borde del medallón se encuentra la escrita:" BARRIO DEL CERRITO – COMITÁN – CHIAPAS 1988".

⁴⁸⁴ En 2006, el grupo que llegaba de Comitán, y que reunía el primer y el tercer grupo estuvo formado por unas 23 parejas de banderas que caminaban detrás de sus dos estandartes.

Montebello y el segundo⁴⁸⁵ por un camino de terracería. Sus llegadas se anuncian por el disparo de cohetes. Generalmente, el último grupo⁴⁸⁶ en llegar es el de Las Margaritas.

Cuando llegan a la cruz los peregrinos de los diferentes grupos repiten el mismo gesto mencionado anteriormente.⁴⁸⁷ Luego, se ponen de rodillas ante la cruz, cantan y rezan; al terminar depositan sus ofrendas y esperan a los otros peregrinos (Guzmán Coronado 2001a: 32). Los abanderados de cada agrupación apoyan sus banderas en la cerca a los lados de la cruz en dos grupos.⁴⁸⁸ Los abanderados que llegan más tarde antes de apoyar las suyas “saludan”⁴⁸⁹ primero las banderas ya apoyadas.

Cada grupo deja su estatua delante de la cruz en el piso. Las que llegan más tarde se ponen al lado de la primera en llegar. Ya que todas las estatuas están alineadas delante de la cruz, se ponen sobre cada una, una o más coronas de flores, mientras que delante de cada una se pone un plato, recipiente, u otro contenedor⁴⁹⁰ para recibir ofertas por los peregrinos que se ponen frente a ellas para adorarlas.

Entonces, por un largo periodo de tiempo, el grupo de la Trinitaria descansa en el lugar mientras asiste a la llegada de los peregrinos forasteros. Mientras tanto, los músicos de los diferentes grupos, cuando llegan, tocan alegrando la espera. En cambio, los peregrinos que llegan, una vez realizados los actos de veneración hacia la cruz y las estatuas, se ponen a esperar a los demás devotos que faltan comiendo los

⁴⁸⁵ En 2004 con este grupo llegaron 22 abanderados en representación de 11 comunidades.

⁴⁸⁶ En cambio, según Guzmán Coronado (2001b: 132) el de La Independencia es el primer grupo en llegar.

⁴⁸⁷ Según Lenkersdorf (1979:75, *apud* Guzmán Coronado 2001b: 129) en este caso los peregrinos dejan las ramas de chilcas usadas a un lado de las imágenes.

⁴⁸⁸ Es decir, las blancas y las coloradas.

⁴⁸⁹ Es decir que pasan la cabeza de su bandera a la izquierda y luego a la derecha de la bandera parada.

⁴⁹⁰ Por ejemplo, en 2004, delante de una de las estatuas, además de un plato, se había puesto una alcancía con la imagen del Padre Eterno.

alimentos que trajeron consigo, generalmente tortillas y frijoles (Guzmán Coronado 2001b: 129). Durante la demora, el rezador de La Trinitaria efectúa limpias con una rama de chilca sobre las personas que las pidan frente a la Cruz del Milagro.

Cuando el último grupo llega, pasado el medio día (Guzmán Coronado 2001b: 129), bajo la dirección del rezador de La Trinitaria, todos los grupos y personas presentes se organizan dándose un cierto orden, de manera que se forme un único gran grupo. Después de la reorganización quedan así: atrás de los coheteros y de los músicos y delante de los abanderados⁴⁹¹ y de todos los otros están, en la primera fila, de la izquierda a la derecha el cargador de la bandera blanca de La Trinitaria, el cargador de la bandera del Santísimo, el cargador del estandarte de La Trinitaria, el del estandarte del primer grupo, el del estandarte del segundo grupo y el cargador de la bandera roja de La Trinitaria. A su vez, al centro en la fila siguiente se posicionan los cargadores de la estatua del santo del primer grupo, y a su derecha, el cargador de la caja que contiene la estatua del santo del segundo grupo. Durante la organización de la disposición, los coheteros disparan varios cohetes. Lo mismo harán durante el trayecto hacia la iglesia central de La Trinitaria. No obstante este momento de organización, la enorme cantidad de gente presente produce que personas sin cargos se pongan también en posiciones que no respetan la organización tradicional. Detrás de este primer grupo de abanderados hay otro que tiene en su centro el estandarte del tercer grupo y, atrás, el estandarte del cuarto grupo seguido por las otras 2 copias del Padre Eterno.

Una vez organizados todos los participantes se dirigen hacia la iglesia del Padre Eterno. Durante este trayecto el rezador de La Trinitaria se coloca delante del

⁴⁹¹ En 2004 conté en este momento la presencia de 52 abanderados.

estandarte de La Trinitaria, el cual durante el camino parece preceder a los otros estandartes. En un cierto punto, una vez llegados a una explanada utilizada como campo de futbol y conocida por los habitantes de La Trinitaria como el lugar donde se realizan la corsas de los caballos durante la Feria, la peregrinación se detiene y el rezador en lengua, el encargado de casa de junta, su ayudante, el rezador del rosario, y los abanderados de La Trinitaria (teniendo adelante el cargador del estandarte), de Allende y de San Antonio⁴⁹² (teniendo adelante la bandera blanca) empiezan a “saludar” a todos los portadores de estandartes y abanderados de los otros grupos mientras los tambores y las flautas siguen tocando.

El saludo consiste, para los encargados sin bandera, en besar la bandera y dar la mano a quien la trae. En cambio, los que tienen las banderas del grupo de La Trinitaria, por un lado, empiezan el saludo cruzando el bastón de su bandera con los de los abanderados en fila (moviéndolo antes a la derecha y luego a la izquierda), por el otro, reciben, generalmente, el beso de su bandera por parte de estos mismos. El primer abanderado en la fila que recibe el saludo es el que carga el estandarte del primer grupo, el segundo, el que trae el estandarte del segundo grupo. Mientras se realiza este saludo, los otros participantes gritan y contestan varios “viva” como: “Viva la santísima peregrinación”, “Viva la Santísima Trinidad”. El saludo de las banderas empieza con las que se encuentran en el lado izquierdo, es decir los de las rojas, para concluir con la primera del lado derecho, es decir, la primera bandera blanca. Este saludo es un signo de amistad y de unión (Guzmán Coronado 2001b: 130).

⁴⁹² Es decir, los que estuvieron desde el comienzo esperando los peregrinos visitantes. En cambio, según Guzmán Coronado (2001b: 130) son los "principales" de cada santo quienes besan la tela de todos los estandartes visitantes.

Mientras se realiza este saludo de nuevo las diferentes estatuas del Padre Eterno se colocan una a lado de la otra. Acabado su saludo el rezador se pone a esperar delante de éstas a sus compañeros que están todavía realizándolo. Una vez que cada uno del grupo de La Trinitaria ha regresado a su posición y, luego, que se hizo un reordenamiento de las banderas (Guzmán Coronado 2001b: 130) empieza de nuevo la caminata hacia el santuario. Ahora entre las banderas caminan los cuatro estandartes, detrás del de La Trinitaria que está colocado en el centro. Durante este trayecto se disparan varios cohetes. Entonces el grupo ya está organizado de la siguiente manera: delante de todos van los diablillos que están delante de un grupo de personas comunes; luego de éstos, después de un pequeño espacio, están los coheteros, los músicos y los cargadores de los 5 estandartes y de las cuatro replicas del Padre Eterno entre los abanderados. Más atrás sigue el resto de la gente. Los estandartes caminan lado a lado con el de La Trinitaria que a veces toma una posición más avanzada (Figura 3.27.).

Cuando llegan a la iglesia, a las cuatro de la tarde aproximadamente (Guzmán Coronado 2001b: 129), las imágenes “peregrinas” del Padre Eterno son recibidas por el padre que incita a los fieles a que las festejen. Las copias del Padre Eterno se dejan delante del altar mirando hacia los fieles. Mientras tanto entran todos los otros encargados: el rezador, el encargado de la casa de junta, su ayudante, los encargados con los estandartes y los abanderados. Estos últimos se acomodan, los que tienen la bandera blanca cercano a la pared derecha de la iglesia (mirando el altar), los que tienen las banderas rojas cercano a la pared izquierda. El cura intenta organizar las banderas diciendo a las que no “quepan” adelante que se busquen “un lugarcito alla

abajo”. En cambio, el rezador de La Trinitaria indica que se acerquen “adelante”. Por lo tanto, el cura le aconseja ponerse “en la capilla” que está al lado del altar.

Una vez finalizada la colocación de las estatuas y la entrada de los peregrinos con cargos, el cura empieza a decir la santa misa en una iglesia que está llena de gente. En cambio, afuera de la iglesia, mientras diferentes miembros de los organizadores continúan la preparación del jacal presente sobre la entrada de la iglesia, la mayoría de los músicos de los diferentes grupos se ponen a tocar creando un gran círculo en la plaza delante de la iglesia. Al finalizar la misa, los romeristas dejan las ofrendas traídas bajo el altar y colocan unas velas en el piso.

Entonces, el rezador tradicional empieza a recitar su oración tradicional⁴⁹³ frente al altar y de la estatua principal del Padre Eterno. Cuando finaliza el rezo, los organizadores ofrecen en la casa de junta un poco de comida y aguardiente a los peregrinos de los grupos con los cuales tienen más relaciones. Estos últimos dejan una parte de sus ofrendas en la misma, antes de irse a descansar en la casa posada⁴⁹⁴ que encontraron antes de ir a participar a la fiesta.⁴⁹⁵ En cambio, los otros peregrinos que abandonan la iglesia regresan a sus casas, participan en la Feria o se van a descansar en el hogar que le dio hospitalidad. Sin embargo, la mayoría de los peregrinos antes de salir de la iglesia se quedan un rato en la misma para ponerse frente al santo para realizar peticiones de tipo personal o familiar y encender unas velas. Éstas serán

⁴⁹³ Según Guzmán Coronado (2001b: 130) esto se hace antes de la misa.

⁴⁹⁴ Días antes de la fiesta cada pequeño grupo de peregrinos de una misma localidad nombra a una pareja de hombres adultos quienes se adelantan con sus mujeres a buscar “posada” en casas de mestizos de La Trinitaria. Estas personas que se adelantan llevan consigo un poco de frijol y de maíz que entregarán como regalo para los dueños de la casa que brindan el alojamiento. Generalmente el lugar es el mismo cada año” (Guzmán Coronado 2001b: 133). Si no encuentra un lugar, “piden al sacerdote de la parroquia un sitio en donde pasar la noche y éste les facilita el patio posterior del templo” (*Ibíd.*).

⁴⁹⁵ Esta puede ser la misma casa de junta.

apagadas antes de que se derritan completamente para, luego, ser regresadas a sus casas con el fin de encenderlas en las mismas, en las milpas y en las ataderas de los animales, para asegurar el bienestar en el hogar, la buena cosecha y la salud de los animales (Guzmán Coronado 2001b: 130 y 133; Ruz 1990b: 226). El día de su salida regresarán a sus lugares de origen con estas “reliquias”.

Este día es el único en el cual el rezador de La Trinitaria participa de las actividades ligadas a la organización de la Fiesta del Santo Patrono ya que de ahora en adelante éstas serán llevadas a cabo hasta su fin por el patronato de la iglesia mandado por el cura. En efecto, durante los siguientes 9 días se llevarán a cabo las tradicionales Entradas de Flores al mediodía y Entradas de Velas a las siete de la noche en las cuales participarán cada día uno de los barrios de la cabecera municipal (Guzmán Coronado 2001b: 130). Estas entradas estarán acompañadas por las misas y los rezos del sacerdote del pueblo (*Ibídem*).

En cambio, el rezador seguirá realizando las actividades religiosas tradicionales en los siguientes dos días, que, coincidiendo el día de la entrada siempre con un viernes, serán sábado y domingo. Con mayor precisión, mientras que el viernes y el sábado él tendrá que quedar en la iglesia todo el día debajo de la estatua del Padre Eterno para atender las comunidades que llegan y realizar su rezo, el domingo irá a la misma muy temprano sólo para realizar el rezo que se necesita para “levantar”.

Las copias del Padre Eterno quedarán en La Trinitaria aproximadamente unas dos semanas. Como me dijo Don Guadalupe, “es cuando desbaratamos nosotros [los de La Trinitaria] el jacal que ya pasó todo, [y] es cuando ya se van los Padres Eternos, otra vuelta”.

La romería a Las Margaritas: El 11 de julio, los organizadores de La Trinitaria, acompañados por los abanderados de las comunidades de Allende y San Antonio, salen del pueblo alrededor de las diez de la mañana para llegar a Las Margaritas en camión aproximadamente a las 11. En los dos días anteriores, el encargado de la casa de junta había preparado los 20 pares de ramilletes⁴⁹⁶ que se llevan hasta este pueblo para dejarlos como ofrendas en la casa-posada donde se quedarán a dormir los organizadores de La Trinitaria y en su iglesia principal.⁴⁹⁷

Cuando llegan a Las Margaritas descargan sus ofrendas y objetos personales en la casa donde se alojarán los peregrinos. Luego, alrededor de las 12,30, se dirigen hacia un punto que marca la entrada a esta comunidad, el cual está ubicado, según Don Carmelino, a cuatro cuadras de la iglesia central en dirección de Comitán. En efecto, este punto es el mismo que marca el comienzo del camino que los de Las Margaritas emprenden cuando se dirigen a pie a La Trinitaria. En este lugar, anteriormente marcado por una cruz que ya no existe,⁴⁹⁸ los abanderados visten sus banderas y el rezador “levanta” su rezo. Luego, empieza a hacer lo mismo el rezador del rosario. Entonces, el grupo, escuchando los cantos del rezador del rosario se dirige hacia el lugar donde, aproximadamente a partir de la 1-2 de la tarde, se pone a esperar la llegada de los otros grupos de romeristas que llegarán a las 4, de diferentes localidades del territorio de Las Margaritas organizados por el encargado de Las Margaritas y otros organizadores.

⁴⁹⁶ En 2010, Don Pancho recogió, para hacer estos 20 pares, 240 puntas de *tzenamito* y 80 hojas de limas de pecho.

⁴⁹⁷ Como me dijo Don Pancho, el ramillete: “nomás es para el altar [de la iglesia y] (...) la casa donde llegamos a posar”.

⁴⁹⁸ En su lugar hoy existe una casa.

En efecto, en la mañana temprano, algunas comunidades se dirigen hacia la comunidad del El Encanto, donde vive el encargado de Las Margaritas, Don Salvador. Mientras las esperan, Don Salvador y otros encargados de su comunidad, preparan y adornan un palanquín para transportar la copia de la estatua de Santa Margarita, venerada en la misma ranchería, hacia la iglesia central de la cabecera de Las Margaritas, donde se encuentra la estatua principal de la santa. Cuando llegan estas comunidades empiezan el recorrido hacia Las Margaritas guiado por Don Salvador. Él se pone delante de todo el grupo y del palanquín con la estatua de Santa Margarita de su iglesia, cargando un estandarte, que presenta en la parte delantera la figura de Santa Margarita y detrás una escrita en naranja que dice “PARROQUIA DE SANTA MARGARITA. LAS MARGARITAS CHIS.”. Además, los abanderados⁴⁹⁹ de su ranchería, El Encanto, asumen la primera posición en la fila de los abanderados que participan en la romería.⁵⁰⁰ Durante el trayecto a este primer grupo de comunidades se unen otras en diferentes puntos establecidos del recorrido.⁵⁰¹

El rezador de la Trinitaria y su grupo esperan, la llegada de estos grupos de romeristas después de un puente, en el cual se encuentran tocando algunos de los músicos de Las Margaritas más ancianos quienes todavía visten su ropa tradicional.

El grupo guiado por el encargado de Las Margaritas llega conformado de la siguiente manera: en primer lugar hay una camioneta que carga un altavoz y dos músicos tradicionales que tocan, respectivamente, un violín y una guitarra; luego siguen un

⁴⁹⁹ Esta comunidad tiene dos banderas, una blanca y una roja que tienen la misma escrita: “RANCHERIA EL ENCANTO MUNICIPIO DE LAS MARGARITAS JULIO 5 1996”.

⁵⁰⁰ En segundo lugar estarán los abanderados de la comunidad de Saltillo y en tercera los del ejido “La Libertad”, es decir, dos de las comunidades que todavía participan a las romerías organizadas por el grupo de La Trinitaria.

⁵⁰¹ Por ejemplo, en 2006, Don Salvador abandonó el grupo principal de la romería, que se esperó parado en un cruce, para ir a recibir en un punto sagrado de la cabecera de Las Margaritas colocado en una llanura y marcado por la presencia de una cruz, la comunidad de Saltillo, guiada por Don Pedro.

grupo de personajes enmascarados cuya mayoría responde al nombre de diablillos⁵⁰², dos coheteros, un grupo de músicos tradicionales tocando carrizo y tambores, el grupo de los abanderados⁵⁰³ con al centro el estandarte cargado por el encargado de las romerías de Las Margaritas. Este último camina delante del palanquín, cargado por cuatro personas, que trasporta la estatua de Santa Margarita, y de un señor que carga la teca de la santa con el mecapal. Atrás de los abanderados está el grupo de los romeristas sin cargo.

Además del grupo de los organizadores de La Trinitaria, espera alistado la llegada de este grupo, unos metros atrás, el grupo guiado por los organizadores de Yalumá, constituido por unas 15 comunidades. Delante de este último grupo hay un señor cargando la vara de San Pedro⁵⁰⁴ y otro cargando un estandarte con representado el Cristo Crucificado. También, este grupo lleva consigo un palanquín con una estatua de Santa Margarita de tamaño menor respecto a la de El Encanto.

Una vez que llega el grupo del encargado de Las Margaritas donde están estos otros grupos, el suyo se organiza con el de Yalumá de la siguiente manera. Los abanderados se unen en una única fila y las dos estatuas de Las Margaritas se ponen una a lado de la otra. Durante este momento de reorganización de los grupos los peregrinos van a venerar las mismas ya que están paradas.

Mientras tanto el rezador de La Trinitaria asiste a la escena y da consejos e indicaciones a los suyos y al grupo del encargado de Las Margaritas sobre cómo

⁵⁰² En 2006, los diablillos y los otros enmascarados presentes fueron interpretados por personas originaria de El Encanto (en total fueron como 17). Los diablillos estaban vestidos principalmente por un traje y una máscara de un único color que cubría todo el cuerpo de lo que los interpretaban. En 2006 habían diablillos de color amarillo, rojo, verde, rosa, negro, etcétera. Además, ellos tenían en sus manos matracas para hacer ruido cuando pasaban o mientras bailaban. Los otros enmascarados eran en aquel año vestidos como un toro, una mujer y un hombre con barba.

⁵⁰³ En 2006, habían 19 comunidades llegando a Las Margaritas con este grupo de romeristas.

⁵⁰⁴ Véase el capítulo siguiente.

organizar los diferentes participantes en la ceremonia ya que como me dijo Don Salvador él “está para dar aval”. Entonces, el encargado de Las Margaritas se coloca con su estandarte a lado del de La Trinitaria mientras que los abanderados del grupo de La Trinitaria se colocan delante de las dos filas compuestas por todos los abanderados de las comunidades participantes de la romería. Ya que todos están colocados en sus posiciones, el rezador de La Trinitaria se dirige hacia el encargado de Las Margaritas para besar el estandarte que carga y darle la mano. Luego, se dirige seguido por los integrantes de su grupo⁵⁰⁵ a saludar a todos los abanderados presentes. Empieza saludando el primer abanderado de la fila a la izquierda y termina saludando el primer abanderado de la fila a la derecha.

Mientras el rezador y los que no tienen banderas saludan a los abanderados presentes besando sus banderas y dándoles la mano, los abanderados de su grupo “saludan” a los abanderados parados inclinando y cruzando sus banderas con las de ellos, besándolas (recibiendo a cambio el beso de la propia) y dándoles la mano.

Luego de haber recibido el saludo del grupo del rezador tradicional, el encargado de Las Margaritas se coloca atrás de este grupo y se pone con su estandarte a saludar de la misma manera que lo hicieron los de La Trinitaria a los abanderados parados de las otras comunidades.

Mientras tanto, llega el cura de Las Margaritas que se pone como todos los otros presentes a esperar a que se acabe el saludo tradicional bajo el sonido de los músicos.

Él se coloca delante de la estatua de Santa Margarita de El Encanto. A su derecha se

⁵⁰⁵ En 2006 pasaron a saludar después de Don Teófilo: el encargado de la casa de junta, el cargador del estandarte, el rezador del rosario, el cargador de la bandera roja de La Trinitaria, el cargador de la bandera del Santísimo, el cargador de la bandera blanca de La Trinitaria, el encargado de la bandera roja de Allende, el de la bandera blanca, el encargado de la bandera roja de San Antonio, el de la bandera blanca, Don Luis y Don Ricardo (es decir, los sustitutos de los abanderados de La Trinitaria).

colocan tres de los encargados religiosos tradicionales del pueblo (dos hombres y una mujer), mientras que a su izquierda se encuentra un colaborador suyo cargando el contenedor del agua bendita. El sacerdote y los dos hombres que tienen el cargo religioso tradicional llevan una faja de color principalmente rojo con rombos.

Cuando acaba de saludar todos los abanderados, el rezador de La Trinitaria y su grupo de abanderados se colocan en formación delante del cura y de los tres representantes religiosos de Las Margaritas con el estandarte de La Trinitaria, que se coloca al centro de la escena. Una vez acabado el saludo el encargado de las romerías de Las Margaritas se pone con su estandarte a la derecha del de La Trinitaria. Sin embargo, en este momento si el rezador principal nota que la organización del grupo no está como debería ser pide al encargado de Las Margaritas a que vaya a ponerla de la manera apropiada. Una vez lograda la organización el rezador de La Trinitaria hace un gesto a los cargadores de las imágenes para que las levanten y de ahí empiezan a moverse todos los romeristas.

Finalmente, los romeristas quedaron organizados de la siguiente manera: delante de todos van los diablillos, seguidos por los coheteros y los músicos; siguen el rezador de La Trinitaria y el encargado de la casa de junta que están delante de la fila que comprende (de la izquierda a la derecha) la bandera blanca de La Trinitaria, la bandera del Santísimo, el estandarte del Padre Eterno, el estandarte de Santa Margarita, la bandera roja de La Trinitaria. Detrás de éstos va la fila con el cura y los tres encargados religiosos de Las Margaritas seguidos por los cargadores de los palanquines de las dos estatuas de Santa Margarita (Figura 3.28.). Detrás de éstos ya

están los peregrinos de los diferentes grupos. En cambio, detrás de los primeros dos abanderados siguen todos los otros en fila india.

Los romeristas, organizados de esta manera, se dirigen hacia la iglesia principal de Las Margaritas la cual fue decorada para la ocasión. Así, mientras la parte delantera de la entrada se cubrió con un techo de metal soportado por una estructura metálica la puerta de entrada de madera de la iglesia se decoró con un arco de flores.

Una vez que llegan los romeristas abren la puerta de la iglesia y mientras los enmascarados y los músicos siguen caminando y se colocan en un espacio externo al templo, los otros entran en el mismo.

La iglesia de Las Margaritas presenta en su pared de fondo cinco nichos que contienen la imagen de cuatro santos y una santa. En el único nicho central está la estatua principal de Santa Margarita la cual tiene en su mano izquierda un bastón. La entrada a la iglesia en 2006 se realizó de la manera siguiente: primero entran los tres encargados religiosos de Las Margaritas, y los abanderados que en un determinado momento se mueven hacia los pasillos laterales (a los lados de los bancos hacia las paredes) para dejar pasar por el pasillo central el palanquín que carga la estatua de Santa Margarita más pequeña. Una vez que los cargadores de esta estatua la posicionan delante del altar mirando hacia los fieles, entonces, empiezan a avanzar los cargadores de la otra estatua ya que se habían parado un rato. Delante de ella está el rezador de La Trinitaria que cuando llega el palanquín delante del altar señala a sus cargadores donde se tiene que poner y en qué dirección. Finalmente, queda colocada delante del altar, movida un poco hacia la izquierda. La entrada de las estatuas es

acompañada por un aplauso y varios vivas.⁵⁰⁶ Además, junto con esta segunda estatua, llegan otras personas que cargan vasos con flores rojas para ella y el cargador del cajón que normalmente hospeda la misma estatua. En medio de estos vivas el cura principal del pueblo empieza a hablar en tojolabal y cantar mientras los abanderados continúan avanzando en fila hasta el fondo de la iglesia. Cuando llega el primero de cada fila al fondo de la iglesia (a la izquierda el estandarte de Santa Margarita, a la derecha el de La Trinitaria), los otros se quedan pegados a las paredes laterales de la misma donde les tocó. Entonces, el abanderado con el estandarte de La Trinitaria y el que carga la bandera del Santísimo se ponen al centro de la escena, atrás de los curas y debajo de la estatua de Santa Margarita mirando hacia los fieles. En cambio, el cargador del estandarte de Las Margaritas se pone del lado izquierdo respecto a los curas debajo del nicho que está en este lado. Mientras se realizan estas acciones se mueve todavía la estatua pequeña de Santa Margarita delante del altar para colocarla a la misma altura de la otra estatua. Esta última se pone a su derecha pero dejando un ancho espacio libre en medio de modo que los fieles puedan ver a los curas en el altar.

En este momento, mientras los abanderados del grupo de los organizadores de Yalumá se confunden con los otros quedando en las posiciones que ocuparon durante el último tramo del recorrido, el que carga la vara de San Pedro se pone en el centro del pasillo debajo de las escaleras mirando hacia el altar.

Uno de los dos curas que están en el altar entona algunos cantos y grita unos vivas mientras el otro prepara unas lecturas. En un determinado momento empiezan a tocar las campanas durante un rato. Los encargados religiosos oficiales de Las Margaritas se ponen en el lado izquierdo de los sacerdotes, uno junto al otro mirando hacia los fieles.

⁵⁰⁶ Entre estos hay un: “Viva todos los presentes, caminen en eterno” y un “Viva la santa romería”.

En cambio, el rezador de La Trinitaria se coloca de pie a la derecha, cerca de la pared y de la estatua menor de Las Margaritas mirando hacia el altar.

En un momento, mientras todavía siguen los cantos, los abanderados que se quedarán en Las Margaritas⁵⁰⁷ dejan sus banderas reunidas en diferentes partes de la iglesia.⁵⁰⁸ Todas estas banderas se quedarán en la iglesia hasta la salida definitiva de su grupo de Las Margaritas.

En cambio, el grupo de Yalumá, cuyos miembros no se quedan a dormir en Las Margaritas sino se regresan a sus comunidades de origen, se despiden con un saludo de la santa. Entonces, cada uno de sus abanderados pasa con su bandera delante de las estatuas de los tres santos que están en los nichos inferiores y con la cabeza de sus banderas hacen un signo de la cruz frente de ellas. Luego repiten este gesto con el estandarte de Santa Margarita que está apoyado a la izquierda del altar y con todas las estatuas y cuadritos⁵⁰⁹ que representan estaciones del vía crucis que están en ambas paredes laterales de la iglesia. Cuando acaban de despedirse de todos estos objetos sagrados los abanderados se ponen en fila de nuevo frente al altar y a la estatua principal de Santa Margarita. Entre la primera fila de los abanderados se ubican el cargador del estandarte con el crucifijo y, a su izquierda, el de la vara de San Pedro. Delante del estandarte se ubica el rezador principal del grupo de Yalumá.

Mientras tanto los respectivos encargados con algunos ayudantes desarman, cada uno por su lado, los dos palanquines. Algunos fieles se acercan a las estatuas en los

⁵⁰⁷ Es decir, los del grupo de La Trinitaria y los del grupo de Las Margaritas.

⁵⁰⁸ Por ejemplo, en 2006, el grupo de La Trinitaria las dejó, blancas y rojas juntas, en la esquina izquierda de la capilla que se encuentra a la derecha del altar. A su vez, el grupo del encargado de Las Margaritas las dejó apoyadas juntas a la izquierda del altar, en la pared lateral de la iglesia.

⁵⁰⁹ Estos cuadritos están pegados a la pared a cierta distancia y a una altura de más o menos 2,10 metros.

palanquines para venerarlas.

Una vez alistados todos los abanderados del grupo de Yalumá, su rezador junto con un ayudante se coloca frente al altar de rodilla, se hace dos signos de la cruz y comienza a decir un rezo en español. Sus primeros dos abanderados, más el tercero de la fila a la derecha y el que carga la vara de San Pedro empiezan a saludar a los otros abanderados formados cruzando las cabezas de sus bastones, besando sus banderas (y recibiendo el beso de la propia por parte del contrincante) y dándoles la mano. Una vez que acaban el saludo a los abanderados parados los que se movieron se saludan entre sí de la misma manera. Luego, se colocan en las mismas posiciones que dejaron cuando empezaron el saludo.

Mientras tanto el rezador del grupo de Yalumá sigue diciendo su rezo de despedida a Santa Margarita. Cuando termina el rezo todos los miembros de este grupo se levantan. Entonces, unos abanderados empiezan a desarmar sus banderas mientras otros se van, siguiendo al que carga la vara de San Pedro.

En este momento, todavía los encargados respectivos siguen desarmando los palanquines y preparando el lugar donde se pondrán las estatuas cargadas. Mientras la de tamaño menor se pone con su arco de flores y su teca arriba de una mesa cubierta con un mantel blanco colocada muy cerca de la pared derecha de la iglesia y antes de los peldaños que conducen al plano que hospeda el altar, la de tamaño mayor se coloca en su teca arriba de una mesa cubierta con un mantel blanco que se encuentra en el mismo piso del altar, delante de éste, apoyada a la pared izquierda de la iglesia. Mientras la primera estatua mira hacia la puerta de entrada, la segunda mira hacia la pared derecha de la iglesia.

Cuando acaban de colocar ambas estatuas en los puntos asignados tradicionalmente a éstas en la iglesia y de desarmar los palanquines, los encargados de hacer esto y sus ayudantes se van a participar de la fiesta del pueblo como ya lo hicieron los otros romeristas.

Hasta la mañana del día siguiente no se realiza ninguna otra acción ritual. Los peregrinos de todos los grupos van a las casas que le dieron hospitalidad a descansar o van a participar de la fiesta del pueblo hasta cuando, ya cansados, se van a dormir.

En el día siguiente las acciones rituales guiadas por el rezador en “lengua” de La Trinitaria empiezan en la mañana temprano en la casa que hospedó a éste y a su grupo. Sin embargo, para empezar sus acciones espera la llegada de las comunidades del grupo organizado por el encargado de Las Margaritas. Durante la espera los músicos, colocados en círculo en el patio interior de la casa que los hospeda, tocan (Figura 3.1.).

Lo que el rezador lleva a cabo es una “entrada de velas” para los grupos de la Trinitaria y Las Margaritas. Para ello, se juntan ofrendas de velas, veladoras y cirios en la casa donde descansaron los de La Trinitaria para llevarlas a la iglesia “con rezo”. Entonces, mientras los peregrinos de La Trinitaria dejan sus ofrendas para Santa Margarita en el cuarto de la casa posada que hospeda el altar⁵¹⁰ familiar, el grupo del encargado de Las Margaritas, entrega las suyas al rezador principal de La Trinitaria. Éste, cuando las recibe, las apoya arriba de un telón de plástico colocado por el encargado de la casa de junta en el piso delante de él. Cada comunidad del grupo del encargado de Las Margaritas entrega al rezador dos veladoras, dos cirios, una botella

⁵¹⁰ En 2006 en este cuarto habían dos altares, uno en la pared frente a la entrada y otro en la pared a su derecha. En ambos estaban muchos objetos sagrados, en particular imágenes y estatuillas de santos.

de *posh* y una caja de cigarrillos. A veces el que recibe estas ofrendas es el encargado de la casa de junta que se pone a la izquierda del telón y del rezador y las coloca donde las pone este último. En cambio, el rezador hace colocar las ofrendas individuales directamente en la iglesia de Las Margaritas. Si éstas son para el altar de la casa en donde están o para otro lugar sagrado escogido generalmente por el donante, entonces las acepta y las pone aparte respecto a las que recibió de las comunidades. Durante todo el periodo de la entrega los músicos siguen tocando.

Cuando acaba la entrega⁵¹¹ de las ofrendas el rezador empieza a organizarlas. Primero, hace colocar en otro cuarto las botellas de *posh* y los cigarrillos, ya que estas ofrendas se llevarán a La Trinitaria, luego, él saca del bolsillo de su chaqueta un pañuelo, que coloca en el piso doblado en forma de triangulo. Poco después el encargado de la casa de junta, que estuvo moviendo las botellas de *posh* y las cajitas de cigarrillos, regresa cargando una caja de cartón la cual contiene los ramilletes que se dejarán en Las Margaritas.

Entonces, el rezador toma un par de cirios que les fueron entregados y los coloca arriba de la servilleta que preparó. Lo mismo hace el encargado de la casa de junta quien también los pone en una servilleta que él mismo prepara. Luego, el rezador selecciona los ramilletes que servirán para rellenar ambas servilletas. Primero, coloca siete pares de ramilletes en su servilleta que, finalmente, amarra, y luego, pone unos pares⁵¹² en la que carga el encargado de la casa de junta. Finalmente, el ayudante del

⁵¹¹ En 2006, Don Teófilo recibió en total 15 botellas de *posh*, 8 cajitas de cigarrillos, 52 veladoras, y 34 cirios. De estas ofrendas las comunidades entregaron: 15 botellas de *posh*, 8 cajitas de cigarrillo, 34 veladoras y 30 cirios. Es decir que a participar en la romería por parte de Don Salvador fueron 14 comunidades. A estas ofrendas se tienen que sumar las que vi dar a título personal por 10 personas que dieron dos veladoras cada uno. Además, dos de estas personas dieron también dos cirios.

⁵¹² Son 5 o 6.

encargado de la casa de junta pasa al rezador una última servilleta que él rellena con seis pares de ramilletes. Amarrado este tercer bulto, el rezador pide al encargado de la casa de junta descartar los dos pares de cirios que se dejarán en el altar de esta casa.

En este momento el rezador y el encargado deciden, junto con el encargado de Las Margaritas, cuándo ir a la iglesia a realizar el rezo tradicional. Si bien, generalmente, se van a las 9 y sin banderas (ya que estas se quedaron en la iglesia) por situaciones contingentes ellos pueden anticipar o posponer esta ida sabiendo que el cura en aquel día dice la misa a las 12.⁵¹³

Una vez que se toma la decisión, los peregrinos preparan sus maletas antes de empezar el ritual tradicional. Luego, a las 8 de la mañana el rezador se dirige, con sus ayudantes y seguido por los otros peregrinos, hacia el cuarto que hospeda al altar de la casa para realizar su rezo en “lengua”. Con este rezo, según el rezador, “se va a pedir perdón por estar aquí”. Él carga consigo hacia el cuarto con los altares, cuatro cirios que, ayudado por el encargado de la casa de junta y su ayudante pone en pareja en el piso frente a cada altar. En cambio, el encargado de la casa de junta y su ayudante cargan consigo un par de velas y un par de ramilletes. Las primeras se ponen juntas con los cirios, frente a los altares, mientras que los segundos lo tienen en su mano el encargado de la casa de junta y su ayudante durante la oración del rezador. Entonces, el rezador se pone de rodilla a rezar en “lengua” frente al altar que está a la derecha respecto de la puerta de entrada al cuarto, también teniendo en su mano derecha un par de ramilletes. Está acompañado por el encargado de la casa de junta, quien se

⁵¹³ Son la 12 hora dios, es decir 11 durante el periodo de hora legal. En 2006, fueron a la iglesia después de la misa ya que ésta antes estuvo cerrada.

ubica arrodillado a su izquierda, y su ayudante, quien se coloca arrodillado a su derecha. Entre ellos y el altar están las reliquias.

Al terminar la oración, el rezador y sus ayudantes se levantan. Mientras él coloca su par de ramilletes arriba de una panca de madera, que sirve como altar, delante de un cuadro con la pintura de un santo no identificado, el ayudante del encargado de la casa de junta le da su par de ramilletes para que los ponga en uno de los estantes del otro altar, uno en cada lado de la teca que contiene la estatua de un santo sentado y un busto de Jesús Cristo.

Luego de colocar los ramilletes el rezador se pone de pie de nuevo en el lugar donde estaba para recitar otro rezo en “lengua” frente al altar. Sus ayudantes se ponen a sus lados y escuchan el rezo, mientras que el resto de los peregrinos ya está ocupado en otras cosas. Luego, el rezador se pone a rezar brevemente frente al segundo altar.

Cuando acaba este rezo los peregrinos empiezan a levantar todas las ofrendas que se llevarán a la iglesia principal de Las Margaritas. Una vez reunidas y empacadas las ofrendas⁵¹⁴ para la iglesia en el patio, el rezador regresa seguido por los otros organizadores de La Trinitaria al cuarto con los altares para decir el último rezo en “lengua”.

A continuación, se arrodilla en el mismo punto de antes y empieza a recitar su rezo de despedida teniendo en su mano uno de los bultos que contienen dos cirios y unos ramilletes. A su izquierda se coloca el encargado de la casa de junta con el segundo bulto que contiene estos dos elementos y, a su derecha, el ayudante del encargado que carga el bulto que contiene sólo los ramilletes. Detrás de éstos se colocan los otros

⁵¹⁴ En 2006, estaban preparados para ser transportados: 1) dos envoltorios con adentro los cirios destapados; 2) los tres bultos preparados para ser rezados; 3) una caja de cartón llenas de velas y 4) dos morrales con adentro las veladoras.

organizadores a escuchar el rezo. Terminado su rezo de despedida el rezador en “lengua” se levanta y sale del cuarto de los altares seguido por todos los otros peregrinos.

En este momento, todo el grupo se dirige hacia la iglesia principal de Las Margaritas acompañado por el sonido del tambor y del carrizo, por los cantos del rezador del rosario, y por el disparo de cohetes. Éste está formado de la manera tradicional con la excepción de los abanderados quienes al no traer sus banderas se mezclan con los otros peregrinos cargando sólo sus ofrendas particulares; también, algunos de ellos pueden ayudar a cargar las comunitarias.

Cuando entra el grupo en la iglesia, si no hay alguna ceremonia que lo impida, el rezador y sus ayudantes se colocan de rodilla delante de los peldaños que suben hacia el altar, mirando hacia Santa Margarita, y los que transportan las reliquias las colocan delante de ellos. El resto del grupo se arrodilla atrás de ellos y los músicos se quedan afuera de la iglesia tocando. Entonces, el rezador se levanta y se dirige hacia el altar acompañado por los dos señores que cargan los cirios ofrendados por los peregrinos. Cuando llegan al altar, él los toma y los pone arriba del mismo con la ayuda de los que los cargaron. Luego de dejar los cirios arriba del mismo, él se regresa con sus acompañantes hacia el punto donde se arrodilló anteriormente.

Ahí empieza a decir a los peregrinos donde tienen que colocar sus “reliquies”. Entonces, mientras los organizadores de La Trinitaria ponen las veladoras de las comunidades donde indica el rezador, y las cajas con las velas delante del punto donde este último rezará, los particulares dejan sus “reliquies”, contenidas en morrales y bolsa de plástico en este mismo espacio. Acabadas de colocar las veladoras, el rezador

principal empieza a recitar su plegaria en “lengua” (Figura 3.29.). Durante este rezo, como sus ayudantes, él tiene en su mano, el mismo bulto que cargó en la anterior oración.

Cuando termina la plegaria el rezador principal se levanta seguido por todos los otros peregrinos. Entonces, antes de colocar sus ramilletes, dice a sus ayudantes donde tienen que poner los suyos. Así, envía el encargado de la casa de junta a poner sus ramilletes en los objetos sagrados relevantes colocados en la parte izquierda de la iglesia, mientras su ayudante en los objetos sagrado relevantes presentes en la parte derecha de la misma.⁵¹⁵ Sin embargo, antes de colocar sus ramilletes él coloca su par de cirios en la mesita sobre la cual encienden normalmente las velas los otros fieles. Lo mismo hace el encargado de la casa de junta con los suyos.

Luego, él se dirige hacia las estatuas de los santos colocadas en la pared de fondo de la iglesia. En este momento, si están presentes los ayudantes del cura de Las Margaritas ellos les dicen que moverán los cirios sobre una mesa que colocarán a la derecha del altar. Entonces, el rezador, primero se pone debajo de la estatua de Santa Margarita, y mientras reza en “lengua”, pone un ramillete en los estantes presentes a cada lado de la teca donde se conserva la hostia. Luego hace un signo de la cruz en el aire mirando a la Santa, se hace un signo de la cruz, y coloca, siempre diciendo el rezo de colocación, un segundo par de ramilletes al pie del muro debajo de la teca de la hostia y de la estatua de la Santa. Posteriormente repite el signo de la cruz hacia la santa y hacia sí como lo hizo anteriormente. A continuación, pone un tercer par de

⁵¹⁵ Una de éstas es la estatua de tamaño menor de Santa Margarita donde Don Carmelino en 2006 dejó un par de ramilletes.

ramilletes a lado de una alcancía⁵¹⁶ que está debajo de las estatuas de los dos santos ubicados en los nichos a la derecha. También, el rezador termina su colocación con un signo de la cruz mirando hacia la estatua del santo arriba de él y haciéndose un signo de cruz. Después, deja otro par de ramilletes debajo de los nichos de los santos que se encuentran en la izquierda de la parte de fondo de la iglesia, en el primer estante. Finalmente, el rezador coloca otro par de ramilletes junto con el par que puso en el piso bajo la imagen central. Termina el posicionamiento de la misma manera que el anterior.

Hecho esto último se dirige a su posición inicial. En este momento, si hay misa el grupo de peregrinos participa de la misma antes de irse, si no ya empieza a organizarse para el regreso a casa. Las velas ofrendadas en la entrada se dejan en la iglesia donde los encargados de la iglesia las encenderán. Entonces, los romeristas recogen sus banderas y después de un rezo de despedida de la iglesia del rezador se dirigen hacia el punto donde vistieron sus banderas cuando llegaron. En este lugar, después de un rezo de despedida del pueblo del rezador y luego de haberse despedido del grupo del encargado de Las Margaritas los abanderados desarman sus banderas. Finalmente, los romeristas toman por su cuenta o en grupo los transportes que los regresarán a sus casas.

Las veladas: En el curso del año los organizadores de la romería de La Trinitaria organizan otras dos veladas. En la primera, que se realiza el 31 de diciembre y continúa hasta la mañana del primero de enero, se celebra el final del año viejo y el

⁵¹⁶ Esta alcancía tiene la imagen de la Virgen María cargando su hijo Jesús Cristo arriba de una nube rodeada por ángeles.

comienzo del nuevo,⁵¹⁷ en la segunda, que se efectúa el 24 septiembre y continua hasta la mañana del 25 se celebra el día de San Mateo.⁵¹⁸

Las veladas se realizan del mismo modo que la romería de San Mateo pero con algunas pequeñas diferencias. Éstas son:

- 1) las ofrendas de las comunidades y de los particulares se entregan al rezador durante la velada,⁵¹⁹ generalmente después del rezo de llegada del mismo; éstas se repartirán al final de la velada, luego de la repartición de las velas y de los ramilletes. En la práctica, se entregarán a personas (que pueden ser los mismos que van a los puntos sagrados) que las llevarán a determinadas iglesias, altares o puntos sagrados del territorio de La Trinitaria;
- 2) no hacen la bendición de ofrendas específicas que se llevan hasta San Mateo (por ejemplo, el regalo para el sacristán);
- 3) la velada se concluye con un rezo de despedida final que se hace cuando terminan la repartición;
- 4) se prepara una menor cantidad de comida⁵²⁰ para ofrecer a los participantes;
- 5) a veces el rezador ofrece a los músicos y peregrinos⁵²¹ que llegan a su casa a recogerlo, un bocadillo constituido por tamales y atole. En este caso, sus familiares colocan una mesa en el patio delantero de su casa y los que llegaron comen de pie frente a la misma. Muchas veces los peregrinos normales que llegan con los músicos

⁵¹⁷ Como me dijo Don Teófilo con los rezos dichos durante esta velada se “agradece a todos los santos que ya pasó un año”, “que este año ya terminamos”. También, ya que “se espera de ver lo que Dios dispone para el nuevo”, se reza esperando “que sea bueno”.

⁵¹⁸ Algunos de los organizadores “por su lado”, es decir a título personal van en este día a San Mateo para participar a las celebraciones que se realizan en esta comunidad por su santo patrono.

⁵¹⁹ En este caso, como dijo Don Teófilo a uno de los participantes a la velada en 2006: “todo lo que va a quedar si se va a recibir”.

⁵²⁰ Por ejemplo, para la velada de San Mateo del 2006 se prepararon en tres ollas “como 500 tamales” de mole, de carne y de frijol.

⁵²¹ Por ejemplo, esto pasó el día de la velada de San Mateo del 2006.

en ese momento lo hacen para dejarle sus ofrendas personales directamente, y para “recomendarse” con él para que “recuerde” a algunas personas específicas durante su rezo.

Finalmente, durante las veladas es posible que alguien ofrezca a título personal la realización de una mañanita para el santo, de modo que se realiza durante la misma.⁵²²

Otros eventos rituales relevantes: El rezador en “lengua” y algunos de los encargados también organizan otros eventos rituales que interesan a colectivos de menor grandeza. A continuación describiré los dos eventos en los cuales participan más personas: 1) la visita de la estatua de San Francisco a la cueva dedicada al mismo santo; 2) la procesión de la imagen de la Virgen de Guadalupe.

1) la procesión a la Gruta de San Francisco (3 de octubre);

La procesión a la cueva de San Francisco: El tres de octubre de cada año un grupo de devotos a San Francisco del ejido Chihuahua llevan a la cueva de San Francisco, cerca de la cabecera de La Trinitaria y de la iglesia central de este mismo municipio, una estatua de San Francisco de La Trinitaria que estuvo peregrinando diferentes meses en su comunidad. Los organizadores de La Trinitaria, junto a devotos de San Francisco de la cabecera, los esperan a un costado de la cueva de San Francisco ya que el “comprometido” del rezador en “lengua” es “ir a alcanzar[los] cuando vienen”.

Entonces, el mismo día de la llegada de los peregrinos de Chihuahua, los coheteros, los tamboreros, los abanderados y los rezadores de La Trinitaria, formados de la

⁵²² Por ejemplo, durante la velada de San Mateo de 2006, un señor que tenía “voluntad” se ofreció, como dijo Don Teófilo a los presentes, para “hacer las mañanitas” con una pianola eléctrica. No pudiendo cantarla antes del amanecer, por cuestiones personales, la cantó después del segundo rezo.

manera tradicional, se dirigen de la Iglesia del Padre Eterno mientras van escuchando los rezos y cantos del rezador del rosario, hacia el punto del encuentro. Una vez reunidos con el grupo visitante, el rezador recita su rezo en “lengua” delante de la cueva de San Francisco, ya que, en la actualidad, no entra a rezar a la misma porque está llena de aguas negras.⁵²³ Luego de realizar este rezo ambos grupos se dirigen en formación, el del ejido siguiendo al del La Trinitaria, hacia la iglesia del Padre Eterno donde el rezador recita otro rezo en “lengua” para “la llegada de San Francisco”. Hecho esto la ceremonia termina y la estatua de San Francisco queda en la iglesia por un cierto periodo hasta que los encargados de Chihuahua lo llevan de nuevo “a misionar” en su comunidad.⁵²⁴

La procesión de la Virgen de Guadalupe: El 11 de diciembre de cada año los organizadores de La Trinitaria se reúnen en la iglesia de Guadalupe Carretera, adornada para festejar La Virgen de Guadalupe para realizar una procesión⁵²⁵ hasta la otra iglesia de La Trinitaria dedicada a esta Virgen, la iglesia de Guadalupe Yalixau.

Reunidos en la primera iglesia, los tamboreros, los rezadores, los abanderados de La Trinitaria y de Allende y unos pocos participantes voluntarios esperan a que se prepare el palanquín con el cual se transportará un lienzo de la Virgen de Guadalupe contenido en una cornisa de madera con persianas laterales. Una vez amarrado bien y adornado el palanquín y armadas las banderas, los presentes, formados “tradicionalmente”, se dirigen hacia el frente del altar y de diferentes imágenes de la Virgen de Guadalupe,

⁵²³ Para entender esta cuestión, véase el siguiente capítulo.

⁵²⁴ El santo “(...) sale a misionar (...) una vez al año”. Los habitantes de Chihuahua deciden cuando ir a levantarlo.

⁵²⁵ Don Teófilo la llama “entrada de flores”.

colocadas para la ocasión. En este punto, debajo de un gran cuadro central de la misma Virgen se arrodillan y empiezan a escuchar el rezo en “lengua” del rezador principal. Como es costumbre, el encargado de la casa de junta está colocado a su izquierda. Durante el rezo ambos tienen una vela encendida en la mano. Los músicos están tocando afuera y mientras el rezo sigue unos encargados llevan el palanquín con el lienzo en el carro hacia la iglesia de Guadalupe Yalixau. Entonces, cuando acaba la oración, el rezador y el encargado de la casa de junta pegan en el piso delante de ellos, las velas que tuvieron en su mano, una a lado de la otra. Luego, todo el grupo, formado de la manera tradicional, se dirige caminando hacia la iglesia de Guadalupe Yalixau.

Durante el trayecto el rezador de rosario canta y dice sus plegarias⁵²⁶ mientras los coheteros disparan cohetes. Después de unos 25 minutos llegan a la iglesia antes mencionada, que los recibe con el sonido de las campanas. Cuando entran a la iglesia, que está decorada para la fiesta, todos los participantes se arrodillan. Los que tienen un cargo se colocan en sus posiciones típicas. Entonces, el rezador se pone a rezar en “lengua” frente al lienzo de la Virgen, que fue colocado por los que llegaron anteriormente en el carro con su palanquín, arriba de dos bancos puestos uno frente al otro delante del altar de la iglesia. El rezador y el encargado de la casa de junta tienen en su mano una vela encendida durante el rezo, que al final del mismo pegan en el piso una a lado de la otra. Al finalizar el rezo todos se levantan y se sientan a descansar y a tomar un vaso de atole blanco, ofrecido por los encargados de la iglesia, afuera o en los bancos de la misma.

⁵²⁶ En 2010, no hubo rezador del rosario ya que Jaime participó a una romería hacia la iglesia de la Virgen de Guadalupe en México y no encontró un sustituto para realizar su “compromiso” (la rezadora que buscó le dijo que no podía ir).

Luego del descanso, los diversos encargados del grupo se colocan de nuevo de rodilla frente al lienzo con la Virgen de Guadalupe ocupando las mismas posiciones previas. Entonces, el rezador principal empieza su rezo en “lengua” de despedida.

Ultimado el rezo, todos se levantan para regresar, formados, hacia la iglesia de Guadalupe Carretera. Pero ahora hay una diferencia en el grupo⁵²⁷ que sale de la iglesia de Guadalupe Yalixau: cuatro mujeres agarran el palanquín con el lienzo de la Virgen para transportarlo a pie hacia la otra iglesia (Figura 3.30.). Ellas se colocan entre el rezador principal (y el encargado de la casa de junta) y los abanderados. Durante el trayecto los músicos tocan y se disparan cohetes. Regresan a la iglesia de Guadalupe Carretera y el grupo entra en la misma acompañado por el sonido de sus campanas. Entonces, colocan el palanquín con la imagen de la Virgen arriba de una mesita cubierta con un mantel blanco, y el rezador principal se arrodilla para orar en el mismo punto del primer rezo del día. Del mismo modo, los otros miembros del grupo se colocan en sus propias posiciones para escuchar el rezo. Durante el mismo, las mujeres que transportaron la imagen y otra persona del grupo quitan la imagen del palanquín dejándola arriba de la mesa sin este aparato y, luego la adornan con dos vasos de flores que ponen a sus lados.

Al finalizar el rezo todo el grupo se levanta y se dirige hacia la salida de la iglesia. Finalmente, en el espacio anterior a la salida los rezadores, el encargado de la casa de junta y los abanderados besan las banderas presentes antes de que estos últimos las desarmen.

⁵²⁷ En 2010, el grupo que regresó a la iglesia de Guadalupe Carretera se componía por 33 personas en total. Con mayor precisión estuvo compuesto por 3 coheteros, 7 tamboreros (de los cuales sólo uno tocaba un tambor grande), un carricero, 6 abanderados, un rezador, un encargado de la casa de junta y otras 14 personas sin cargo.

Esta celebración termina con comida ofrecida a los organizadores de las romerías de La Trinitaria por parte del comité que se ocupa de organizar esta celebración en la iglesia de Guadalupe Carretera.

El recorrido de los cinco puntos: Finalmente, otra ceremonia que quiero mencionar ya que la considero como un recorrido ritual pero realizado para fines individuales es la oficiada tradicionalmente por los rezadores de La Trinitaria en los cinco puntos sagrados del pueblo y llamada ceremonia de “hechar la flor”. Esta ceremonia se realiza para “pedir por la salud de uno, Dios que nos tiene bueno”, para curar “alguna enfermedad o contraste”; y se puede realizar en los cinco puntos del pueblo o en otro lugar sagrado donde la persona enferma hizo una “promesa”. En el primer caso se conoce también con el nombre de “recorrido de los esquineros” aunque también incluye en el trayecto la visita al punto central de La Trinitaria.

Lo que pasa, generalmente, es que llega la familia del enfermo a pedir al rezador que los acompañe a los lugares sagrados para que les rece. El rezador, después de haber concordado con ellos el día en el cual se hará el recorrido, le dice las ofrendas que tendrán que hacer, lo que “van a llevar”, es decir, “sus velas, sus flores⁵²⁸” y estas palabras “a ver que, que le pueda decir a, yo lo voy a decir bien”. Finalmente, llegado el día concordado, el enfermo, con unos familiares, acompaña al rezador en un recorrido que toca los cinco puntos principales del pueblo en este orden de visita: Tres cruces, El Calvario, Salsawitz, Patate⁵²⁹ y Wax.⁵³⁰

⁵²⁸ Cada rezador pide según su propio conocimiento el que sirve como ofrenda. Por ejemplo, como flores se pueden ofrendar hojas de *tzenam*.

⁵²⁹ Según Don Teófilo este esquinero antiguamente se conocía como *Tzabojasá* (Pinto López 2005: 86).

Por lo general el recorrido empieza a las 6,30 de la mañana para terminar por las 6,30-7 de la noche.⁵³¹ En cada punto marcado por una cruz el rezador recita su oración en lengua y deja las ofrendas llevadas por los familiares del enfermo. Luego del último rezo en Wax, en este mismo punto se realiza una comida final constituida, según Don Guadalupe, por “huevos (...) duros (...) [y] carne sin sal”.⁵³²

Esta es la narración de cómo realiza la ceremonia Don Teófilo, pero Jaime López López lo hace de manera similar aunque con algunos cambios. De hecho, la ceremonia de curación que él oficia empieza con un rezo realizado antes de empezar el recorrido, en el altar familiar del paciente. Además, él rodea la cama del paciente con “una rueda” de velas que representaría una corona o en otros casos pone las velas de tal manera que represente la imagen de la Virgen de Guadalupe. Después, si la enfermedad persiste, el paciente, el rezador y todas las personas que quieran ir, visitan respectivamente la iglesia del Padre Eterno, el templo de San Sebastián, las cruces donde apareció el Padre Eterno, y los cuatro esquineros en este orden: Wax, Pataté, Calvario, Salsawitz. En cada punto él ofrenda un par de velas y un par de *tzenam* o ramilletes. Es preferible que mucha gente acompañe al paciente ya que se supone que su número es la fuerza de las flores que se ofrendan. En efecto, sólo a través de la presencia de más personas, él tendrá “más fluidos positivos, más ayuda”.

En cambio, cuando el paciente no puede moverse y, lo mismo el rezador, entonces se buscan “emprestados o prestadores”, los cuales pueden ser de cuatro a ocho hombres. La idea es que ellos vayan en pareja a los puntos en lugar del rezador y del

⁵³⁰ También, este punto se conoce con el nombre de “punto del petróleo” ya que muy cerca hay antiguos pozos de sondeo que se hicieron en búsqueda de este elemento.

⁵³¹ Ya que ahora este recorrido se hace en carro éste termina más temprano.

⁵³² Además, como me dijo Don Guadalupe, no hay “que comer picante”.

paciente o que en pareja pasen a dos puntos, para repartir la flor. Generalmente, éstas son personas que conocen bien la ubicación de los esquineros y de sus puntos de entrada. Éstos reciben de la familia del paciente el *chol* que consiste en un medio litro de *posh* y un lonche constituido por huevos duros, pepita molida, carne salada, frijoles refritos. Mientras el *posh*, cuya cantidad antiguamente era de un litro, servirá para ofrecerlo a las personas que se podrían encontrar en los puntos, el lonche servirá como comida para los enviados que la consumirán en los puntos principales. Finalmente, cuando acaba la ceremonia, el paciente ofrecerá una comida en su casa a todos los que participaron en la misma.

Este tipo de remedio, según Jaime López López, es para todo los tipos de enfermedades, ya que está basado en la fuerza de la fe. Estos puntos son tan efectivos para realizar curación, según él mismo porque, “están tomados como fuerza principal del pueblo”, de tal manera que el enfermo a través de este recorrido recibe “el apoyo principal del pueblo”. Por esta razón, este recorrido se realiza cuando el enfermo “necesita de toda esa ayuda” para curarse. En la práctica, la idea es que aunque no vaya directamente todo el pueblo a acompañar al enfermo, simbólicamente sí lo hace.

Las romerías abandonadas y su sustitución: Desde hace mucho tiempo los organizadores de La Trinitaria no realizan las romerías a Oxchuc y Venustiano Carranza.⁵³³ Sin embargo, en su lugar los mismos organizadores realizan un acto ceremonial que las sustituye. En efecto, en las fechas en las cuales realizaban antes

⁵³³ De éstas hablaremos en el siguiente capítulo reconstruyendo su realización con base en lo que todavía hacen los peregrinos de un grupo de comunidades que antes iban a estos lugares con los organizadores de La Trinitaria.

estas romerías, el rezador principal recita una oración⁵³⁴ en idioma acompañados por algunos de los encargados, a las 9 de la mañana en la casa de junta. Asimismo, se recita un rosario. Precisamente, el rezo que sustituye la romería a Oxchuc se efectúa el 15 de abril, mientras que el que sustituye la romería a Venustiano Carranza se hace el 5 de mayo.

⁵³⁴ Como me dijo Don Guadalupe estos rezos se hacen “porque ya no podemos ir en la romería”.



Figura 3.1.: Don Teófilo Carlos Sántiz (a) y Don Arnulfo Villar Pérez (b) en la casa que hospedó los peregrinos de La Trinitaria durante la Romería de Las Margaritas 2006.



Figura 3.2.: Hojas, ramilletes y velas.



Figura 3.3.: Repartición de los ramilletes, de las velas y de las hojas antes de la salida a San Mateo (2006).

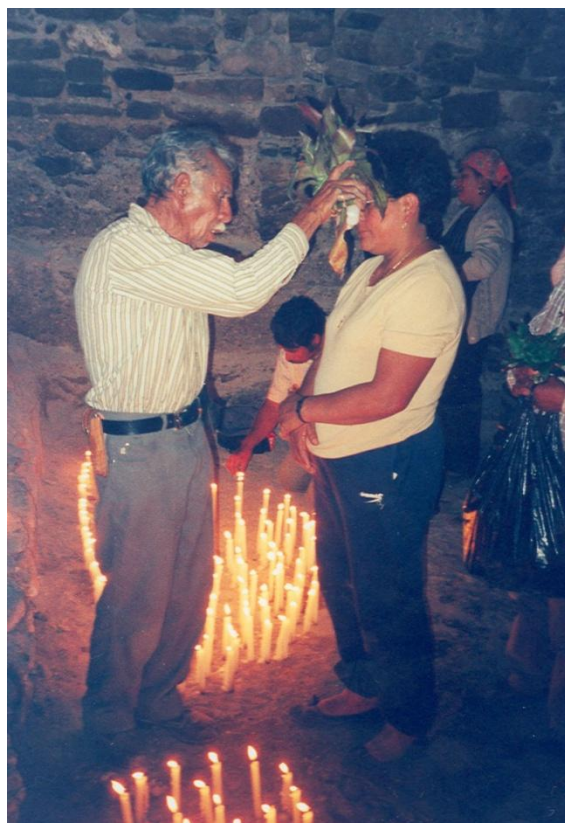


Figura 3.4.: El rezador limpia con hojas de *tzenam* una peregrina en la mina de San Mateo (2006).



Figura 3.5.: El encargado de la casa de junta prepara los ramilletes para la romería a Las Margaritas (2010).



Figura 3.6.: Plantas y objetos para formar los ramilletes.



Figura 3.7.: El rezador reza en lengua en la iglesia de la Finca nuestra Señora (2010). A su izquierda está el encargado de la casa de junta (Don Francisco Pérez Vázquez) y a su derecha el ayudante de este último (Don Carmelino López Pérez).



Figura 3.8.: Jaime López López, el rezador del rosario (1) durante la oración de despedida del rezador en “lengua” de San Mateo (2006).



Figura 3.9.: Los abanderados. Los números de color naranja señalan las cuatro banderas de La Trinitaria: (1) El estandarte del Padre Eterno; (2) la bandera blanca del Santísimo; (3) la bandera blanca de La Trinitaria (o del Padre Eterno); (4) la bandera roja de La Trinitaria (o del Padre Eterno). Romería de la Finca Nuestra Señora (2004).



Figura 3.10.: Coheteros (1) y músicos (2a: carrizero; 2b: tamboreros). Romería de San Mateo (2004).



Figura 3.11.: Vuelta del caracol delante de la entrada de la iglesia principal de San Mateo Ixtatán. Romería de San Mateo (2004).



Figura 3.12.: Mesa 2 durante la velada de la romería a San Mateo (2004). Arriba, debajo y alrededor de la mesa están las ofrendas de los peregrinos para San Mateo.

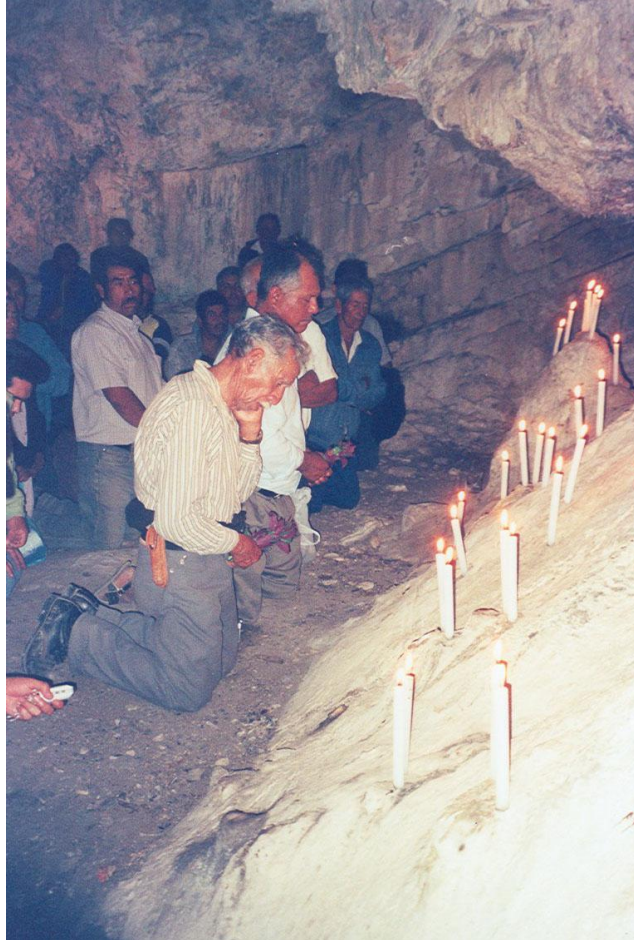


Figura 3.13.: El rezador ora en “lengua” en la Cueva de San Miguel (Romería de San Mateo 2006).



Figura 3.14.: Rezo en el punto de entrada a la cabecera de San Mateo (2006).



Figura 3.15.: Iglesia principal de San Mateo Ixtatán.

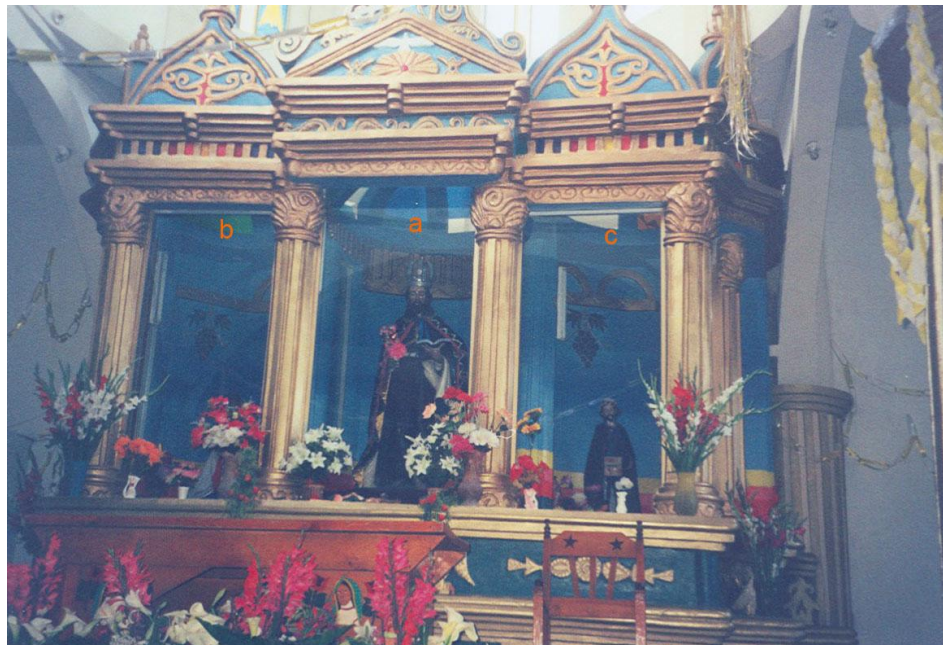


Figura 3.16.: Estatuas de San Mateo (a), de "la Virgen" (b) y de San Miguel (c) (Romería de San Mateo 2006).



Figura 3.17.: Ofrendas de los romeristas dejadas delante del altar de la iglesia de San Mateo (2006).



Figura 3.18.: Las reliquias: (a) velas amarillas; (b) la sal blanca y la sal negra; (c) la “disciplina” (Romería de San Mateo 2006).

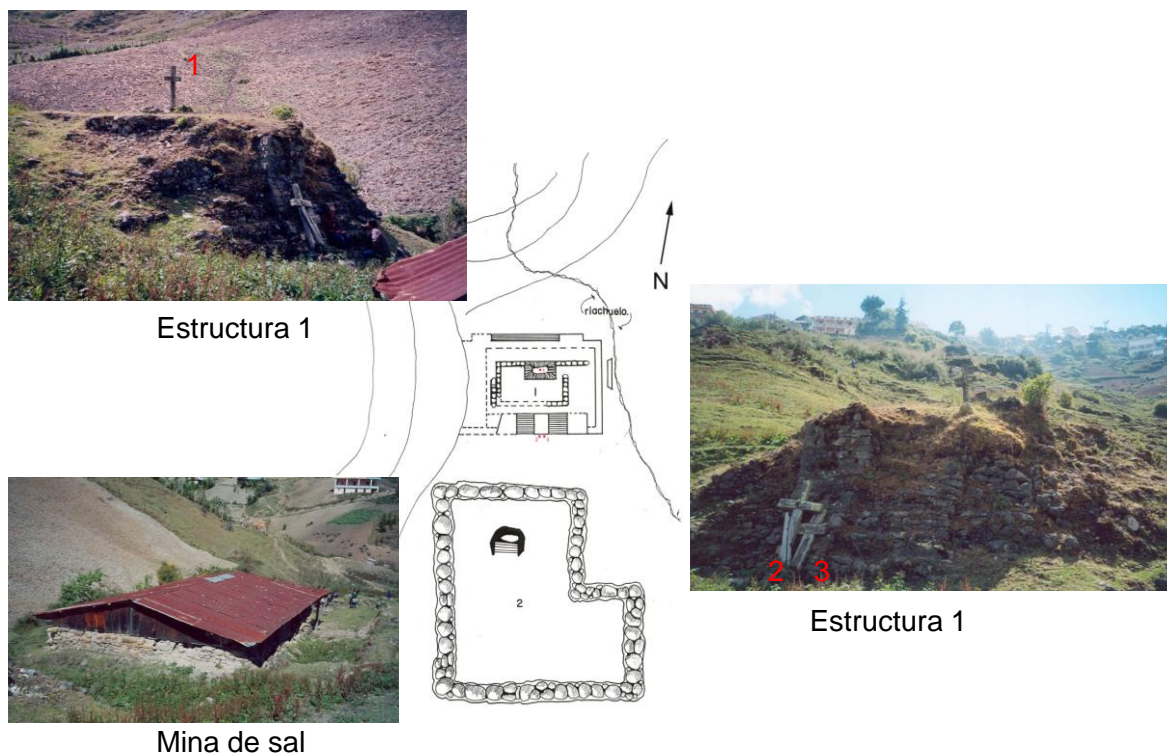


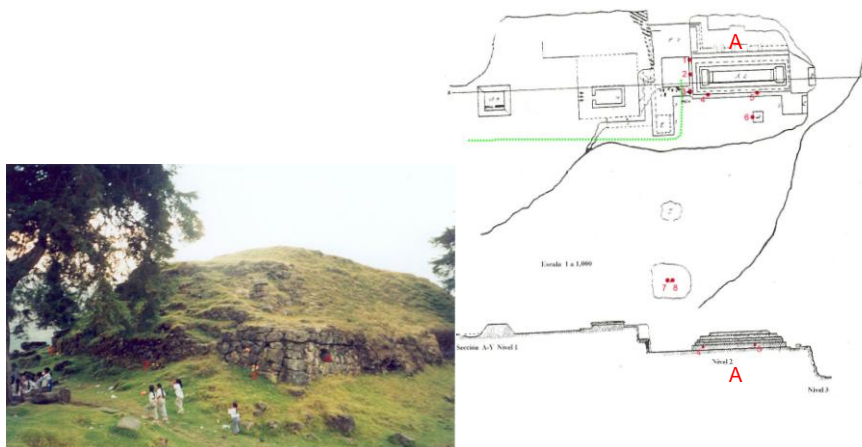
Figura 3.19.: Sitio Las Salinas (Mapa de Navarrete y Cifuentes 1978). 1) Estructura 1; 2) Mina de sal. El Norte fue agregado utilizando como referencia otro mapa del mismo sitio y autor. Se agregaron los tres números en rojo para representar las cruces veneradas por los romeristas.



Figura 3.20.: Los romeristas sacan del pozo de la mina el agua de sal.



Figura 3.21.: las 7 cruces de la mina de San Mateo. A sus pies están los ramilletes dejados por el rezador en “lengua”.



● Estructura A

Figura 3.22.: Sitio El Calvario (La Farge II y Byers 1997: 225). En rojo los puntos, en verde el recorrido de los romeros. Los números en la foto señalan los puntos (2006).



Figura 3.23.: Los Santos Encajonados después del posicionamiento de los ramilletes y de las hojas de *tzenam* (Romería de San Mateo 2005).



Figura 3.24.: el rezador “presenta” a San Mateo los contenedores rellenos con el agua de la mina por los peregrinos (2006).



Figura 3.25.: Cruz “guardián” e Iglesia de la Finca Nuestra Señora (2010).



Figura 3.26.: Pintura del llamado Cristo de las Tres Caídas (2010).



Figura 3.27.: Entrada de flores de La Trinitaria. Se ven el estandarte con el Padre Eterno de La Trinitaria (a), el con la Virgen de la Concepción del primer grupo (b) y el con Santa Margarita, del tercer grupo (c).



Figura 3.28.: los romeristas se dirigen a la iglesia de Las Margaritas después del encuentro con el grupo de La Trinitaria (2006). En la foto se ve: un diablillo, unos músicos, el rezador y el encargado de la casa de junta de La Trinitaria, el estandarte del Padre Eterno, el estandarte de Santa Margarita, los encargados religiosos de Las Margaritas y las dos estatuas de Santa Margarita.



Figura 3.29.: Rezo en “lengua” en la iglesia de Las Margaritas (2006).



Figura 3.30. La procesión de la Virgen de Guadalupe (2010).

CAPÍTULO 4

LOS RECORRIDOS RITUALES DE LOS “ANTEPASADOS”

Antiguamente los organizadores de La Trinitaria llevaban a cabo romerías a Oxchuc y Venustiano Carranza, que, como hemos dicho, ya no se realizan porque fueron substituidas por un rezo. Además, se realizaba otra en Socoltenango de la cual no hablaremos puesto que no parece haber tenido la misma importancia de las dos mencionadas.

Las dos se describirán detalladamente en este capítulo usando, además de los pocos recuerdos de mis informantes de La Trinitaria, el material etnográfico que recopilé con el grupo de organizadores de romerías de Villahermosa Yalumá que continúan llevándolas a cabo. Pero en un principio desarrollaré la historia de la organización de los encargados de La Trinitaria y hablaré de cómo las romerías, descritas en el anterior capítulo, se realizaban antaño.

La organización de los encargados de las romerías de La Trinitaria en el pasado

Según Adams (1991: 115), en 1975, los tzeltales tenían una jerarquía religiosa de tres niveles: 1) encargados; 2) priostes; y 3) mayordomos. Los encargados dirigían las peregrinaciones y recitaban el rezo tzeltal (*Ibídem*). Los priostes eran oficiales de bajo-nivel que eran responsables para recoger las flores y encargarse de los iconos y la iglesia (*Ibídem*: 115-116). Los mayordomos, también funcionarios de bajo nivel, realizaban funciones seculares y eran mensajeros de los encargados (*Ibídem*: 116).

Esta estructura se remontaba al 1933. En cambio, antes de esta fecha la estructura era político-religiosa y de 5 niveles.

De tal manera que en la parte superior estaba el alcalde que era el responsable para el bienestar de la comunidad. Él supervisaba los trabajos comunitarios y funcionaba como el alcalde de una ciudad (*Ibídem*). Debajo de éste se encontraban 5 regidores. Ellos lo aconsejaban, servían como jueces locales, recitaban el rezo tzeltal y realizaban otras funciones religiosas (*Ibídem*). El mayor cobraba los tributos. El alcalde y los regidores se conocían colectivamente como el calpul. En cambio, entre los tojolabales no existía ninguno de estos cargos (*Ibídem*).

Ninguno de mis informantes recuerda la organización reconstruida por Adams, ni me dio informaciones del mismo tipo. En cambio, esto es lo que pude reconstruir con base en las entrevistas realizadas a los primeros.

En el pasado, en La Trinitaria existían muchos rezadores que participaban en la organización de la romería. Éstos se juntaban en las diferentes ceremonias para rezar en "lengua". Según Don Guadalupe, en cada ceremonia, participaban siempre un mínimo de "dos (...) o tres señores".

Don Teófilo, Don Pancho y Don Carmelino se acuerdan de los nombres de las personas que fueron antiguos rezadores de la romería: Chico Maldonado, Francisco Aguilar, Petronilo, Francisco Calvo. También, cada uno de ellos fue encargado de la casa de junta. En efecto, antiguamente estos cargos parecen haber sido ocupados por la misma persona. La división de las tareas anteriormente asignadas a un solo cargo se debió a un evento histórico, del cual hablaremos más tarde, cuando asumió el cargo de rezador Don Teófilo.

Finalmente, según Don Artemio, los rezadores que se ocupaban de las romerías no eran curanderos: “no trataban de curar”: “(...) Antes (...) habían gentes especiales sólo por la romería”.

Según Don Teófilo los que “dilataron” mucho en este cargo fueron Chico Aguilar y Petronilo (Pinto López 2005: 81).

A partir de que Don Teófilo asumió el cargo de rezador, sustituyendo a Don Francisco Calvo, el último rezador-encargado de la casa de junta, la cronología de los encargados de la casa de junta fue la siguiente: Don Artemio, Don Máximo, Don Arnulfo, Don Pancho. El periodo sobre el cual tenemos más información comienza con la asunción del cargo de encargado de la casa de junta por parte de Don Artemio que lo tuvo “como cuatro años”. Este último decidió aceptar el cargo porque era “encargado de San Sebastián” y “no había ni quien lo recibiera”. Los años que tuvo este cargo se caracterizaron por una relación de constante enfrentamiento con Don Teófilo y otros de los organizadores que, sumándose al cansancio suyo y de su esposa para mantener este compromiso de tiempo y dinero, finalmente, dio como resultado el abandono repentino de éste. Sin embargo, esto se realizó sin respetar la “costumbre” de entrega de “San Mateo”. Simplemente, sin ninguna liturgia y sin avisar a nadie de los otros organizadores, sacó de su casa los objetos sagrados que se había comprometido a respetar y los “botó” en la iglesia de San Sebastián. Después de este momento, Don Artemio ya no ayudó en la organización de las romerías.

Los objetos sagrados abandonados estuvieron por breve tiempo con cuatro personas diferentes, hasta que Don Teófilo y los otros organizadores fueron a hablar con Don Máximo para que aceptara el cargo, quien, finalmente, accedió. Como me dijo Don

Pancho, con este último el cargo “dilató 9 años” hasta el 1999 cuando se enfermó; luego, el cargo fue asumido por Don Arnulfo que lo recibió “en el 2000”.

Una vez asumido el cargo de rezador o de encargado de la casa de junta no existe una fecha de conclusión establecida: es la misma persona quien lo ocupa que decide cuando dejarlo a menos que, no cumpliendo con sus deberes, el grupo de los organizadores no lo releve. Sin embargo, mientras los rezadores tienden a mantener este cargo hasta cuando se mueren, lo encargados de la casa de junta lo dejan, en más ocasiones, por cansancio.

Las antiguas romerías y ceremonias

La romería a San Mateo Ixtatán: No sabemos cuándo comenzó la romería que se dirige a San Mateo. Don Luis recuerda que en la casa de junta se custodiaba un cuaderno que reportaba los registros de la romería a partir del 1910 (Straffi 2007: 259). Sin embargo, éste se perdió cuando Don Artemio dejó de ser encargado de la casa de junta (*Ibídem*).

Don Teófilo, quien tiene 86 años, menciona que su abuelo, quien según cuenta murió a los 110 años, tampoco fue testigo de los orígenes de la romería (*Ibídem*). Entonces, considerando que Don Teófilo tiene 86 años, que no se acuerda la fecha exacta en que murió su abuelo⁵³⁵ y que la edad de muerte del abuelo puede ser exagerada, se puede pensar que esta romería⁵³⁶ se realizaba alrededor de 1860⁵³⁷ (*Ibídem*).

⁵³⁵ Él era joven cuando pasó (Straffi 2007: 260).

⁵³⁶ Mis cálculos presuponen que el abuelo de Don Teófilo murió a la edad de 80 años cuando Don Teófilo tenía 20 años (*Ibídem*).

Si bien no tenemos informaciones históricas fidedignas sobre su origen, en cambio, tenemos leyendas que dan explicaciones diferentes de la misma.

Según un mito sobre el origen de la sal, recopilado por Ruth Piedradanta (2009: 67) en San Mateo Ixtatán, algunas rivalidades internas entre los chuj por el control de las minas provocaron la salida de uno de sus grupos,⁵³⁸ los *chialon* que continuamente hostigados en los diferentes lugares⁵³⁹ donde se pararon para vivir por el grupo chuj ganador, los *nawal*, finalmente, se marcharon hacia Chiapas. Estos *chialon* en otras versiones del mismo mito se llaman zapalutas⁵⁴⁰ (Piedrasanta 2009: 333).

En cambio, en otra versión del mito recopilado por Navarrete (2011: 149), quien entrevistó a los hermanos Felipe Pérez Pascual y Antonio Pérez Felipe, los romeristas serían los descendientes de los primeros habitantes de Catepán. En efecto, éstos vivían en armonía con los animales y por su relación positiva con el “tata Dios Mundo” habían obtenido la sal. “Pero un día los hombres no rezaron, dejaron de prender velas y ocote. Entonces, llegó el *choj*, el león, el nahual, y empezó a comerse los animalitos y a espantar” (*Ibídem*). Por miedo a estas entidades sobrenaturales los antepasados de los romeristas dejaron el lugar y con ello la *Atsam*, es decir, el agua de sal y se fueron a vivir a Comitán y Zapaluta (*Ibídem*). Posteriormente llegaron los Chuj y se quedaron con el control de este recurso (*Ibídem*). Desde entonces, los descendientes de los primeros moradores vienen como romeristas cada año, antes de la siembra, para “recordar sus lugares y a llevarse su tecomate, su botella con agua de sal y su

⁵³⁷ A un mismo resultado (“mitad del siglo XIX”) llega Navarrete (2011: 156) con base en las entrevistas que hizo en 1980 a una señora, quien no quiso darle su nombre, de la colonia Santa Rita.

⁵³⁸ Según el mito, en origen existían tres grupos chujes — *chialon*, *yaxbatz* y *nawal* — que vivían juntos en *Wajxaklajunhe* (el sitio arqueológico de El Calvario). Desde este lugar aprovechaban en conjunto la sal (Piedrasanta 2009: 67).

⁵³⁹ En su desplazamiento hacia Chiapas los *chialon* realizan seis etapas en Guatemala. Se mueven hasta cuando se apartan del territorio vigilado por los *nawal* (*Ibídem*).

⁵⁴⁰ Para Piedrasanta (2009: 333) los zapalutas son los tojolabales.

medicina” (*Ibídem*); además, piden “que los vientos de San Mateo lleven lluvia a sus tierras”.

Navarrete presenta también el testimonio de un romerista, el señor Mónico Pérez López⁵⁴¹, quien le contó que sus abuelos le decían que “nuestro mero cimientito (...) estaba en San Mateo; que antiguamente éramos, junto con La Trinitaria, Comitán, Las Margaritas, Independencia y Altamirano, una sola hermandad que la envidia separó, [que] los antepasados salieron (...) del Catepán” y que por eso venían “cada año a visitar al Señor”, para que los ayude “a que peguen las siembras”.

No obstante, la leyenda que presenta no los menciona claramente, según Navarrete (2011: 159) las distintas versiones del mito del origen de la sal afirma que los que “partieron a Chiapas-Zapaluta son tojolabales”.

Una información similar a esta última se encuentra en uno de los tomos de Ruz (1990a: 46) sobre los tojolabales, en el cual se menciona que los chujes mantienen la tradición oral sobre cómo habían desalojado a sus antiguos vecinos tojolabales de San Mateo Ixtatán durante una disputa por las minas de la sal que existen en el pueblo; incluso, señalan que éstos vivían en la cercana zona arqueológica conocida como *K’atepan*.

Para este autor, las peregrinaciones anuales que los tojolabales emprenden a San Mateo Ixtatán podrían corroborar esta leyenda (Ruz 1990a: 46). Además, de esta explicación, Ruz (1990b: 54) ofrece otras dos posibles explicaciones del origen de la romería basándose sobre dos diferentes tipos de informantes. Los primeros sostienen

⁵⁴¹ Según Navarrete este señor era un jefe del grupo de romeristas que encontró. Este grupo, según mi opinión, llegaba con el conjunto guiado por los rezadores de La Trinitaria, ya que su “encabezado” era Francisco Calvo López (Navarrete 2011: 157). Sin embargo, no pude preguntar sobre esta persona a mis informantes, de tal manera, que no pude saber si pertenecía a la parte tojolabal o de La Trinitaria.

que la romería se realiza para mantener contento al santo y evitar que su cólera encienda de nuevo el volcán Santa María (que tuvo una gran erupción el 24 de octubre de 1902); los segundos, los informantes del ejido Veracruz, sostienen que la peregrinación se inició “hace apenas quince años” obedeciendo a un voto o “manda” realizada por las colonias de los llanos con motivo de una gran sequía y varias plagas que azotaron la zona, provocando una terrible hambruna. “Consultados los “crencipales”⁵⁴² de La Trinitaria, éstos aseguraron que la sequía se debía al “delito” cometido por varios individuos rebeldes quienes querían transformarse en los nuevos “crencipales” del área tojolabal, olvidando que de Zapaluta habían surgido siempre los dirigentes de las romerías” (Ruz 1990b: 54). Entonces, para salir de esta situación se realizaron diferentes ceremonias. Una de las que decidieron realizar fue la peregrinación anual a San Mateo Ixtatán “como era costumbre de los antiguos” (Ruz 1990b: 54).

Según Carine Chavarochette (2003: 27), hay informaciones en conflicto, sobre el origen de las peregrinaciones ya que, por un lado, se dice que se realizaban durante el periodo de las fincas, por el otro, que aparecieron o reaparecieron al final de este periodo, después de la Revolución Mexicana. Por ejemplo, es alrededor de 1920 cuando los tojolabales de la cercana comunidad de *Yolnab* habrían visitado los de la comunidad de Veracruz, municipio de Las Margaritas, para decir que se debían reanudar las peregrinaciones.

Otras leyendas, que se cuentan en La Trinitaria, explican el porqué de la relación privilegiada que los organizadores de este municipio tienen con San Mateo respecto a

⁵⁴² Este es el término que utiliza Ruz para referirse a los organizadores de la romería de La Trinitaria.

los participantes tojolabales. Por ejemplo, Don Arnulfo me contó la siguiente leyenda,⁵⁴³ la cual explica también cómo obtuvieron el bastón de mando, uno de los objetos conservados en la casa de junta. Asimismo, da informaciones sobre cómo era organizada la romería y sobre los poderes de los rezadores:

“(...) es de San Mateo, es de allá; porque tuvieron [los de San Mateo Ixtatán] un problema [con] Margaritas y Comitán; [éstos] se unieron para quitarle [el] poder de San Mateo, de las minas (...);

(...) porque (...) [querían] traerse todas las minas de agua; (...) [querían] que estuviera aquí en su lugar de ellos (...).

(...) Zapaluta no estaba metido (...) en este problema (...);

[antes] nuestros antepasados aquí en La Trinitaria (...) iban a la romería, (...) no iban como aurita (...) iban cuatro nada más (...);

(...) cuatro señores rezadores (...);

(...) aquí le decimos que son rayos⁵⁴⁴ (...) de naturaleza [los rezadores] (...) pueden

⁵⁴³ Esta leyenda se transcribió por primera vez en Straffi (2007: 257-259).

⁵⁴⁴ Según Ruth Piedrasanta (2009: 60) que cita el testimonio de un antiguo “Rezador” de San Mateo, Matelto: los “Hombres Rayo son gente igual como el coyote [*smoj-spixan*]”. “(...) La culebra es el chicote de los rayos. (...) Cuando grita el rayo, son ellos quienes están pegándose”. Según su interpretación (*Ibídem*): los Rayos tienen una naturaleza humana sobrenatural (*smoj-spixan*), y están relacionados, en general, con la lluvia, y en particular, con la tormenta y las descargas eléctricas que la acompañan. En cambio, según Ruz (1990b: 56-57) los hombres rayos, que hacen parte de la categoría de los “vivos”, son seres con poderes especiales. Según los tojolabales que entrevistó, son hombres que han recibido de Dios el poder de transformarse en este fenómeno atmosférico. En particular, Ruz (1990b: 57 y 196) habla del *Yaxal Chawuk* o Rayo Verde o del *Chawuk* (Rayo) que tiene la capacidad de atraer las lluvias “cuando llega su tiempo” (Ruz 1990b: 57 y 196). También, se considera que estos hombres son encargados por sus comunidades de origen para velar y resguardar los corazones de los principales cultivos que se encuentran escondidos en las cuevas de las mismas (Ruz 1990b: 65 y 98). Estos corazones son pequeñas figuras que representan las plantas cultivadas (Ruz 1990b: 284). Por ejemplo, el maíz, está representado por una pequeña mazorca, el frijol, por una vaina, el tomate, por un tomate (Ruz 1990b: 196). También, tienen la facultad de saber donde se encuentran los corazones de los cultivos que más se dan en otras comunidades y que son celosamente guardados por sus respectivos hombres rayos en alguna cueva desconocida a los demás, bajo los pies de “un santito” (Ruz 1990b: 196-197). En caso de necesidad y para beneficiar su propia comunidad, los hombres-rayos (*Chawuktik*) buscan apoderarse de los corazones de los cultivos que su propia comunidad de origen no posee. Entonces, se realizan expediciones para robar estos corazones que, muchas veces, si los rayos de la comunidad que pretende ser saqueada se percatan

hacer (...) un rayo, mandar un rayo (...) matar una persona o un animal, o así (...).

(...) [Estos] llegaban allá y hablaban con otros tres o cuatros de San Mateo, también muy poderosos (...);

(...) ellos [lo de San Mateo] les decían, (...) en que mes iba a empezar la lluvia (...).

(...) Si encontraban una culebra en el camino, porque iban caminando [los rezadores de La Trinitaria o de otras partes] (...) les decían en tal parte encontraron una culebra (...) y todo lo que encontraban, (...) todo se los decían allá (...);

(...) ellos [lo de San Mateo] sabían lo que (...) [le pasaba a los rezadores peregrinos; si] no iban contentos, llevaban remordimientos del corazón (...) o querían (...) traicionar a otro compañero (...).

(...) [Le decían] no tu venís mal, no estás haciendo las cosas bien, tu venís pensando esto y esto y esto (...);

(...) se los decían allá (...).

(...) [Y además les decían] las razones que van a llevar [a sus comunidades] son que en mayo ya va empezar a llover y van a tener suficiente lluvia (...);

(...) entonces esos años, en la antigüedad, cuatro rayos [de] Las Margaritas y Comitán se fueron (...) [a San Mateo Ixtatán para] a traer todo lo que tenían allá (...) la energía o el poder que tenían (...) ahí (...);

(...) [se fueron para] traérselo para acá (...) fueron a robar (...);

(...) pensaban ellos que no se iban a dar cuenta [los señores de San Mateo] (...);

de este intento, acaban en batallas entre los hombres rayos de las comunidades involucradas. Estas batallas se reconocen por ser increíbles tormentas eléctricas (Ruz 1990b: 197). Finalmente, según el mismo autor los hombres rayos verdes se pueden identificar desde niños ya que cuando nacen poseen un cierre defectuoso de la sutura sagital, situada entre los parietales o protrusiones óseas craneales (exostosis) (Ruz 1990b: 196). El primer tipo de particularidad representaría por los tojolabales como una “señal de la cruz” en la cabeza (*Ibíd.*).

(...) pero como (...) siempre tenían esos poderes esos señores [los de San Mateo] (...);

(...) no sé cómo se comunicaban, (...) es que en ese tiempo no había teléfono, no había comunicación con ahí, [pero] se comunicaron con lo de Trinitaria (...);

(...) no sé por medio de qué, entonces se van (...) los zapalutecos (...) a apoyar a los (...) de San Mateo (...) y a rebatar [rescatar] las cosas (...) que ellos [los de Comitán y Las Margaritas] se traían (...);

(...) se agarraron Margaritas y Comitán, y San Mateo y Trinitaria; se agarraron dos a dos (...).

(...) Que con truenos, con aire, un remolino de viento y (...) mucha lluvia porque es, eran rayos (...);

(...) quedaron los Lagos de Montebello donde fue (...) el pleito. (...) Por eso quedó mucha agua en los Lagos de Montebello, en las lagunas (...);

(...) ahí se dieron, ahí rescataron [los de La Trinitaria y de San Mateo] lo que se traían robando [los de Comitán y Las Margaritas] (...);

(...) le quitaron las cosas, pues los poderes [robados] (...);

(...) [entonces] regresaron los de Zapaluta (...) en San Mateo [y] entonces allá en San Mateo debió pasar allá eso de gratificación [d]el bastón (...);

(...) de que ayudaron [en el] combate (...)."

Don Guadalupe⁵⁴⁵ me contó una leyenda similar en la cual pero se subraya el hecho de que San Mateo es un lugar que alberga un gran poder, asociado, en particular, con el control de la lluvia:

⁵⁴⁵ Esta leyenda la leyó en un libro que posee su hermana Reina Pérez Hernández. Este libro fue dado a ella por los catequistas.

“los de Comitán, los de Yalumá, quisieron arrebatarse (...) el poder [sobre la lluvia] que hay allá [en San Mateo] (...) y traerlo para Yalumá”. “El poder es un bastoncito (...). Al traer, al venir ese poder este, ese poder no quiso llegar a Yalumá (...). Con el poder de Dios, pues, no quiso venir. El sabía por qué. Entonces, se escondió ese poder se escondió en este, aquí en los lagos de Montebello (...) Entonces, cuando aquellos de San Mateo vieron que este poder se vino, vinieron a arrebatarlo (...) por medio de rayo. Se formó una, una gran lluvia. (...) Entonces empezaron los rayos a pelear, y a pelear, y a pelear ese poder hasta que lo arrebataron y se fueron. Entonces ese poder, (...) cuando lo lograron arrebatarse (...) lo llevaron a San Mateo”. Es desde aquel momento: “cuando quedó que si queremos agua que lo vayamos a pedir”.

Los peregrinos⁵⁴⁶ más frecuentes coinciden en afirmar que esta romería sirve, en particular, para pedir “el agua” ya que San Mateo es el dueño del agua y del rayo. Su poder de control sobre esta materia se debería, como dijo Doña Isaura a Guzmán Coronado (2001b: 131) al hecho de que en San Mateo se encuentra la mina de sal que se visita durante la romería. En resumen, para los romeristas, en San Mateo reside la posibilidad de llamar las lluvias para la zona de Trinitaria y los municipios vecinos (Piedrasanta 2009: 349).

Sin embargo, hay otras historias que exaltan el poder de San Mateo en el ámbito de la salud personal. Una de éstas explica el porqué Don Pedro, el peregrino tojolabal más viejo y ex-encargado de la comunidad de Saltillo, se volvió uno de los romeristas más asiduos. En efecto, según lo que me dijo Don Guadalupe, Don Pedro le contó de cómo años atrás, mientras su mujer estaba muy enferma, tuvo unos sueños en los cuales unas personas le decían de llevar su esposa a San Mateo ya que “hay un buen médico

⁵⁴⁶ Entrevistas a Don Guadalupe y Don Pancho.

allá”. Por lo tanto, Don Pedro, siguiendo las indicaciones de sus sueños, decidió llevar a su esposa enferma. Después de unos días de camino llegaron a un arroyo llamado Agua de los Coyotes, que se encuentra poco antes⁵⁴⁷ de arribar a San Mateo, donde se pararon un rato para desayunar y descansar. Durante la parada, su esposa se acostó porque seguía estando muy mal. Después de un rato, llegó un señor anciano a pie y Don Pedro comenzó a platicar con él. Le preguntó por la enfermedad de su mujer y él sólo contestó que estaba muy mal. Por ello, el hombre mayor le advirtió que para llegar a San Mateo le iba a dar “unas, su sopladita” a la enferma.⁵⁴⁸ Una vez sentada la señora, el desconocido la sopló.⁵⁴⁹ Después de la soplada el señor dijo a Don Pedro, “bueno (...) con este tal vez ya llega allá porque busquen el médico”. Don Pedro le dio las gracias y él se fue. Increíblemente, después de esto, “la señora se levantó y se fue del arroyo a pie”. En pocas palabras, se recuperó y cuando llegó a San Mateo ya no tenía necesidad de ningún médico. Este milagro hizo pensar a Don Pedro que el desconocido era San Mateo. Desde aquel acontecimiento nunca dejó de ir a San Mateo hasta que tuvo problemas de vejez.

Finalmente, otro tipo de cuentos subrayan que San Mateo inicialmente era de La Trinitaria o que él es el hermano⁵⁵⁰ del Padre Eterno.

Corresponde al primer tipo de leyendas la que me contó Don Pancho, según el cual San Mateo “estaba aquí [en La Trinitaria]” cuando todavía su territorio pertenecía a Guatemala, pero cuando ya pasó a México, entonces, “lo vinieron (...) a sacar (...) lo llevaron para allá”.

⁵⁴⁷ Aproximadamente a un cuarto de hora caminando.

⁵⁴⁸ Es decir, le iba a hacer una limpia.

⁵⁴⁹ Don Guadalupe no sabe si con trago o con pura agua.

⁵⁵⁰ Según Pinto López (2005:90) Don Teófilo le dijo que el “Padre Eterno y San Mateo” son hermanos o primos hermanos.

Según Nolasco *et al.* (2003a: 417) este santo fue expulsado por los antepasados de los romeristas, quienes al darse cuenta de su error, año con año iban a solicitar su perdón y la gracia de las lluvias.

Para Chavarochette (2003: 29) el camino de la romería sigue los pasos de San Mateo cuando dejó Chiapas para dirigirse a Guatemala.

En cambio, la versión que fue recopilada por Guzmán Coronado (2001b: 131) entra en el segundo tipo de leyendas, según la cual el Padre Eterno llegó junto con su hermano San Mateo a Zapaluta; “al primero le gustó el lugar y decidió quedarse”, en cambio, “San Mateo siguió caminando hasta llegar a San Mateo Ixtatán, en Guatemala” el cual se volvió el lugar de su morada.⁵⁵¹ Con respecto a esta hermandad, Doña Isaura, originaria de La Trinitaria y esposa de Don Máximo, entrevistada por la misma autora (2001b: 131), afirmó que se basa sobre el hecho de que los dos santos “traen la misma vestidura y tienen la misma carita”.

Acerca de los que iban a San Mateo hay distintas versiones de historias transmitidas entre los organizadores que coinciden con el hecho de que antes sólo iban los rezadores. Además de la leyenda contada por Don Arnulfo transcrita anteriormente⁵⁵² otros peregrinos hicieron las siguientes afirmaciones: “[iban] apenas como seis señores ya grandes. Sin tambores, sin nada”. Eran puros rezadores que “llevaban una ofrenda, un regalo donde iba trago, iba chocolate, iba cacao y, este, y velas (...)” para ir a “hablar con los señores de allá” que eran “hombres (...) rayos en el espíritu”. “Con ellos iban a pedir el agua” (comentario de Don Guadalupe).

⁵⁵¹ En cambio, según otra historia, que me contó Don Luis, San Mateo está asociado con Santa Eulalia ya que este santo “se apareció” con ella. En esta historia, el pueblo donde pasaron juntos es el actual pueblo de Santa Eulalia. Entonces, mientras Santa Eulalia decidió quedarse en este pueblo, San Mateo prosiguió hasta llegar a San Mateo Ixtatán donde, a su vez, decidió establecerse.

⁵⁵² Véase páginas 378-380.

Antes los que iban eran “nada más lo que sabían rezar bien”. En particular, iban entre cuatro y seis rezadores que rezaban “igual todos” (comentario de Don Carmelino).

Sin embargo, en particular, según Don Guadalupe, habían dos hombres rayos más importantes en La Trinitaria y en San Mateo: “Habían dos aquí y habían dos allá. No sé cuanto sea pero dos había aquí”.

Según Doña Isaura, entrevistada por Guzmán Coronado (1991b: 132), iban y regresaban de San Mateo a rezar y a decir lo que vieron allá “cuatro regidores”.⁵⁵³

Finalmente, sobre la organización de la participación de los rezadores de La Trinitaria en tiempos más recientes, Don Teófilo afirmó que cuando existían más rezadores, ellos se dividían la tarea de realizar los rezos de la romería a San Mateo de la siguiente manera: mientras dos se iban a San Mateo, otros dos oraban durante la velada.⁵⁵⁴ Entonces, aproximadamente dos semanas antes de la misma, se decidía los que iban. Los escogidos tenían que pasar a las doce de la noche del día de la salida a San Mateo a rezar en la puerta de la iglesia del Padre Eterno para pedir permiso para la misma. Ellos ofrendaban dos varitas de laurel y dos pares de velas en aquel lugar. En cambio, los que se quedaban tenían que rezar tres veces⁵⁵⁵ “por los que se van” durante la velada en la casa de junta como en la actualidad.

Otra información sobre las personas que participaban anteriormente en las romerías, y con la cual mis informantes coinciden, trata acerca de la ausencia de mujeres y jóvenes entre los peregrinos:

⁵⁵³ Sin embargo, Doña Isaura añade que iban como representantes, además de estos cuatro señores, cuatro mujeres (Guzmán Coronado 1991b: 132).

⁵⁵⁴ Como dijo Don Teófilo a Pinto López (2005: 81) “pues, se buscaba quiénes querían ir; muchos no querían ir, así pasaba”.

⁵⁵⁵ En cambio, según el testimonio del mismo Don Teófilo recopilado por Pinto López (2005: 82) éstos mismo tenían que rezar a la media noche en la puerta de la iglesia del “Padre Eterno” pero “aparte”.

“no iban mujeres, no iban jóvenes”⁵⁵⁶ (comentario de Don Guadalupe).

Según Chavarochette (2003: 30), algunos viejos peregrinos le contaron que cuando eran niños sólo se veneraban cuevas, ruinas prehispánicas, fuentes de agua y montañas durante la romería y que fueron las autoridades católicas que les pidieron venerar la imagen de San Mateo.

Sobre el inicio de la romería, Adams (1991: 111), quien hizo su trabajo de campo en 1976 y 1977 afirma que comenzaba cuando el cura católico de San Mateo informaba al encargado tzeltal la fecha en que caía el segundo Viernes de Pascua. Luego, el 21 de septiembre, el día de San Mateo, el encargado tzeltal transmitía la información al encargado tojolabal quien, a su vez, notificaba a los oficiales de las comunidades de su área de control. Sin embargo, esta información no fue confirmada por mis informantes. Ellos recuerdan a un cura estadounidense⁵⁵⁷ de San Mateo muy interesado en sus costumbres y que siempre los apoyaba durante sus visitas a San Mateo.⁵⁵⁸

El mismo Adams afirma que la colecta del dinero se realizaba en las comunidades por sus propios encargados⁵⁵⁹ alrededor de dos semanas antes del segundo viernes de Cuaresma. Luego, estos fondos se entregaban al encargado tojolabal que, a su vez, los otorgaba al encargado tzeltal el primer viernes de Cuaresma. Entonces, el encargado tzeltal registraba los nombres de los pueblos que habían contribuido y el cura de San Mateo los mencionaba durante la misa.

Sobre la participación de los tojolabales a esta romería, Ruz (1990b: 224), quien hizo su trabajo de campo entre el 1977 y 1979, afirma que cada comunidad designaba para

⁵⁵⁶ Sólo posteriormente se permitió a estas dos categorías participar a las mismas. Véase pág. 395.

⁵⁵⁷ Probablemente el Rev. Mullan, citado por Piedrasanta (2009: 51).

⁵⁵⁸ La constatación de una interpretación exagerada de Adams estaría en el hecho de que en ninguna de las otras romerías el cura del lugar visitado daba la fecha de ida a los romeristas.

⁵⁵⁹ Él llama a estos encargados “alféreces” (Adams 1991: 111).

participar a la misma, por riguroso turno, a 4 hombres. Además, sus miembros tenían que cooperar con una “limosna” de \$10.00. Mientras una mitad del total recopilado se utilizaba para pagar los gastos de la romería, es decir, para comprar las ofrendas y pagar el permiso de entrada a Guatemala, otros \$100.00 de la otra mitad se entregaba a cada uno de los enviados como representantes para ayudarles en sus gastos y, un quetzal para comprar las velas de San Mateo que se regresaban a la comunidad. Finalmente, a esta romería participaban sólo los que eran obligados por la comunidad, no los que iban por gusto (Ruz 1990b: 226).

Cuando la romería se hacía a pie, empezaba el segundo viernes de cuaresma, junto con la velada que se realizaba el jueves por la noche. Según Adams (1991: 112), los peregrinos tojolabales llegaban por la tarde de este día a la cruz del milagro donde los esperaba el encargado tzeltal quien los acompañaba en La Trinitaria. Más tarde, asistían a la misa en el mismo pueblo. Sólo a las 3 de la mañana del siguiente día se reunían en la casa del encargado para escuchar su rezo antes de comenzar el viaje hacia San Mateo.

El trayecto realizado a pie, por lo que pude reconstruir, era el siguiente.

Después de haber rezado la "levantada" en la casa de junta, el rezador y los otros romeristas pasaban a la iglesia del Padre Eterno.⁵⁶⁰ De este lugar los romeristas salían de la cabecera de La Trinitaria y tomaban el camino que atravesaba los territorios de las colonias de Nuevo Saltillo, Allende y San Antonio hasta llegar a su primera parada en una iglesia, ubicada en la colonia Santa Rita. Durante este primer tramo del recorrido, el rezador oraba en las cruces que se encontraban en Allende, San Antonio,

⁵⁶⁰ Según el testimonio de Don Teófilo recopilado por Pinto López (2005: 84). En cambio, según Ruz (1990b: 225) se pasaba por la iglesia de Guadalupe y la cruz del milagro donde se rezaba y se dejaban velas y ramilletes.

y Santa Rita, dejando ramilletes y velas. Después de haber orado y dejado ramilletes y velas en la iglesia de Santa Rita, el rezador, seguido por los otros romeristas, pasaba por la comunidad de San Diego y antes de llegar a Unión Juárez visitaban la cueva de *J'ala*⁵⁶¹, en la cual el rezador rogaba dejando ramilletes y velas. Entonces, el grupo se dirigía hacia Juncaná, y, posteriormente a La Esperanza. Durante el trayecto el rezador decía una plegaria en un punto que se encontraba entre estas dos localidades. Al pasar la Esperanza, se movían hacia Lázaro Cárdenas, donde llegaban casi a las 6 de la tarde, es decir, casi de noche. En este lugar, en el cual se quedaban a dormir “bajo de unos cipreses”⁵⁶², el rezador rogaba y dejaba un par de ramilletes y velas.

Al otro día, al amanecer, en la salida “rezaba otra vuelta” (Pinto López 2005: 84). Luego, entraba a orar y dejar velas y ramilletes en la iglesia de San Nicolás (Pinto López 2005: 84) y en la Cueva de San Miguel,⁵⁶³ antes de dirigirse a Carmen Xhan donde él y los otros peregrinos visitaban la iglesia de San Caralampio donde realizaba las mismas acciones rituales. Al pasar la frontera en Gracias a Dios,⁵⁶⁴ después de rezar en la iglesia local (Pinto Lopez 2005: 84), proseguían hasta un punto que se encuentra “entremedio de Gracias a Dios y La Trinidad” llamado “Matasano”.⁵⁶⁵ En éste el rezador también oraba dejando las ofrendas típicas. La última parada del día se hacía en la finca⁵⁶⁶ de La Trinidad, donde los peregrinos pasaban su segunda noche de

⁵⁶¹ Este punto ya no se visitaba desde unos años cuando los romeristas decidieron ir a San Mateo en carro ya que se volvió propiedad privada. Su dueño ya no dio el permiso para entrar a los romeristas.

⁵⁶² Entrevista a Don Teófilo en Pinto López 2005: 84.

⁵⁶³ Según Chavarochette (2003: 30) antes de pasar la frontera, también, los romeristas veneraban una fuente de agua.

⁵⁶⁴ En cambio, según Navarrete (2011: 156) en 1980 todavía se pasaba la frontera por el Vértice de Santiago.

⁵⁶⁵ Entrevista a Don Pancho.

⁵⁶⁶ Según Navarrete (2011: 153) los romeristas pernoctaban en los corredores de la casa grande. Según Nolasco *et al.* (2003: 418) en 2001 esta era una localidad chuj.

viaje. En esta finca los romeristas visitaban la iglesia de San Miguelito,⁵⁶⁷ rezando y dejando velas y ramilletes.

Al día siguiente comenzaba la parte más dura del viaje ya que tenían que subir, dejando caminos de terracería para tomar “puras veredas”, el cerro Palogua⁵⁶⁸ para llegar a la aldea del mismo nombre, donde dormían y dejaban un par de velas y ramilletes en un lugar con cruces localizado cerca de un río llamado Nueva Esperanza.⁵⁶⁹ Chavarochette (2003: 30) cuenta que durante este tramo los romeristas veneraban dos fuentes de agua y algunas ruinas prehispánicas.

Luego de haber descansado en Nueva Esperanza, el día siguiente, ellos agarraban⁵⁷⁰ otra pequeña subida y una bajada hasta llegar a la aldea de Patalcal; de este lugar proseguían hasta San Mateo. En el curso del trayecto entre Palogua y San Mateo se paraban en tres lugares: 1) en un punto marcado por tres cruces que se encuentra a un lado del camino antes de llegar a la aldea Patalcal; 2) en Las Palomas, donde comían cerca de un pequeño río; 3) en un punto, señalado por una cruz, que se encontraba en un cerro pequeño cerca del Arroyo de los Coyotes. En el primer punto y en el tercero, además de rezar, se dejaban las ofrendas.

⁵⁶⁷ En cambio, según Nolasco *et al.* (2003: 418) los romeristas veneraban en una iglesia que visitaban durante el recorrido Santa Miguelita.

⁵⁶⁸ “Paluá” según Navarrete (2011: 153).

⁵⁶⁹ Según Navarrete (2011: 153) en Paluá los romeristas descansaban en la escuela de la aldea y rezaban frente a algunas cruces que están al final de la cuesta que conduce a este pueblo que se conocen como “el puerto del aire”. En cambio, según Ruz (1990b: 225) los romeristas llegando en “Palwaj” tenían que pasar la noche, “no importando la presencia de lluvias o la temperatura que se registre (...) junto a la cruz que se localiza en las afueras del pueblo”. Sólo la mañana siguiente, después de haber dejado ante ella un par de velas y flores, emprendían el camino a San Mateo Ixtatán. También, según Nolasco *et al.* (2003:418), el domingo, ellos, después de ascender una tupida montaña, pasaban la noche en Cruz Palwaj.

⁵⁷⁰ Según Navarrete (2011: 153) ellos agarraban un camino rumbo a la Finca Las Palmas, pasando por Chaculá Viejo. Finalmente, entraban a San Mateo por la carretera de Barillas, bajando por el desvío a Xequel (*ibídem*).

Además de estos puntos, durante todo el trayecto, el rezador también realizaba una oración en los lugares donde se almorzaba (Pinto López 2005: 84). De tal manera, el rezador, antes de cada almuerzo, oraba con los abanderados que se formaban en un círculo (*Ibídem*).

Por “reglamento”, a cada comunidad le tocaba llevar un almuerzo: primero le tocaba a Las Margaritas, en segundo lugar a La Trinitaria y, finalmente, a Santa Rita (*Ibídem*). Esta comida, que se tenía que dar a cada peregrino incluía: semilla de calabaza sin sal molida, *chinkulwaj*⁵⁷¹, un huevo duro, un pedacito de carne salada (Pinto López 2005: 84-85). Como extra, a cada participante se daba “una medidita de trago y chocolate sin dulce” (*Ibídem*: 85). Entre los organizadores de La Trinitaria la preparación de este almuerzo era responsabilidad del encargado de la casa de junta, quien, también, se ocupaba de llevar y preparar el *chol*, es decir, el bocado que se daba en el camino “como comunidad” a los encargados en los puntos establecidos de descanso. Él compraba lo necesario, con parte del dinero de la limosna, algunas cosas en el mercado de La Trinitaria, otras en el de Comitán. Este *chol* se fue paulatinamente abandonando. Cuando inició el traslado en carro el *chol* se redujo a la cena entre los organizadores que se realizaba la última noche de permanencia en San Mateo. En este caso, ellos se colocaban en círculo alrededor de una manta de plástico colocada sobre la tierra y sobre la cual ponían la comida que compartían. La última vez que se hizo esta comida comunitaria fue en 2004.⁵⁷²

⁵⁷¹ Son tamales en cuya masa hay frijoles.

⁵⁷² En aquel año yo vi compartir chocolate, pan, frijoles, y *posh*.

Aunado a ello, durante el trayecto, en cada descanso, como en cada comida, los organizadores tenían la costumbre de ofrecer a todos los participantes una “copita de *posh*” para quitar el cansancio.

Según Adams (1991: 112) entre las ofrendas que cargaban los peregrinos podían haber ofrendas de ganado o pollos para el cura de San Mateo. Además, algunos individuos le dijeron que solían participar, como forma de ofrenda, en trabajos públicos para el centro anfitrión.

Según Navarrete (2011: 153) antes de entrar en San Mateo, los romeristas enviaban dos mensajeros para obtener el beneplácito por los habitantes de San Mateo. En cambio, según Adams (1991: 112-113), cuando los romeristas llegaban a San Mateo, eran esperados en las afueras por bailarines enmascarados que los acompañaban hacia el interior del pueblo. Según Navarrete (2011: 149) en San Mateo, su arribo se conocía como la “llegada de los zapalutas”.

Cuando iban a pie, los organizadores preparaban entre 350 y 400 pares de ramilletes de los cuales 150 pares eran para llevarlos hasta San Mateo. En cambio, según Adams (1991: 115), los ramilletes se ofrendaban sólo en los puntos sagrados en el camino a San Mateo, no en su cabecera.

Según mis informantes, los peregrinos dejaban sus cosas en la iglesia e iban con las que, en esa época, eran las autoridades religiosas principales del pueblo, los alcaldes rezadores, ya que ellos tenían que rezar a sus ofrendas. Esta información está confirmada por Ruth Piedrasanta⁵⁷³ (2009: 321) que, además, transcribió las siguientes palabras de Matelto, un anterior alcalde rezador de San Mateo:

⁵⁷³ Ruz (1990b: 225) también confirma esta información. Según este autor al alcalde rezador, que él llama “crencipal del pueblo” se entregaba un “bocado” compuesto por aguardiente, un envoltorio de

“(…) siempre vienen los romeristas de México y ellos llegan allí... con sus tamborcitos, con maletas y después vienen aquí a la iglesia, después con el alcalde municipal. (...) Ellos con sus cohetes, va de quemar cohetes allí con el Alcalde Rezador y de repente le [dan] a uno sus traguitos, sus panes..., para que rece por los romeristas” (Piedrasanta 2009: 325).

En particular, Don Teófilo llegó a conocer los últimos tres alcaldes rezadores⁵⁷⁴ de San Mateo⁵⁷⁵: “Doña Paula”, que fue sustituida por “Baltazar”, quien, a su vez fue reemplazado por el difunto “Juan Carmelo”⁵⁷⁶.

Por lo tanto, cuando las autoridades religiosas dejaron de coincidir con las civiles, también comenzaron a pedir el permiso al alcalde oficial de San Mateo. A la muerte del Juan Carmelo, únicamente solicitaban el permiso al alcalde para recorrer el pueblo.

Según Adams (1991: 113), el rezo tzeltal se recitaba cada tarde después de la misa.

También hubo cambios en el recorrido que los romeristas emprendían en San Mateo. En efecto, parece que la visita al sitio de El Calvario no se hizo por un largo periodo, hasta que fue reincorporada por Don Teófilo en 1986 o 1987.

cacao y dinero (en cantidad desconocida) al mismo tiempo que se le solicitaba informaciones sobre la siguiente temporada de lluvia.

⁵⁷⁴ Según Ruth Piedrasanta (2009: 77) el rezador de San Mateo “es en general el mediador privilegiado ante los dioses o deidades del entorno. Por lo tanto, él es a quien corresponde efectuar los rezos y ritos colectivos”. Sus tareas principales, que servían para proteger a todos los chuj, eran “el control de las fuerzas naturales y la realización y la coordinación de las actividades rituales en los cerros sagrados” (Piedrasanta 2009: 325). Dentro del contexto de los chuj de San Mateo, el Rezador de *Chonhab’* (la cabecera del municipio San Mateo) fue “la más alta autoridad” (*Ibidem*). “En su casa permanecía la llamada Ordenanza o Cajonado”, en el cual residía “un poder sagrado ligado con las deidades temporales llamadas Horas” (*Ibidem*).

⁵⁷⁵ Ruth Piedrasanta (2009: 323) habla de un alcalde rezador de nombre Matelto y, a su vez, este último menciona un rezador de nombre Pedro Juan (Piedrasanta 2009: 325).

⁵⁷⁶ Navarrete (2011: 157) dice que Juan Carmelo Pedro era uno de los mejores adivinadores de San Mateo y que el grupo de romeristas guiado por Hermelindo Morales (antecesor del grupo guiado por Don Rubén) lo visitaba cuando iba a San Mateo. En cambio, el grupo guiado por los de La Trinitaria no lo visitaba (*Ibidem*: 159). También, él mismo autor publica una foto de una alcaldesa rezadora, Angelina Axlam (*Ibidem*: 170).

Lo que pasó⁵⁷⁷ fue que en 1986 o 1987⁵⁷⁸ un anciano señor de San Mateo dijo a los romeristas que había una ruina en el pueblo que “varios señores rezadores no conocían”⁵⁷⁹ y les preguntó si querían conocerla, encender “un par de velitas y dejar sus florecitas”⁵⁸⁰ allá ya que ahí había aparecido primero San Mateo, quien, luego, no queriendo estar en ese lugar “pidió su templo más aquí arriba”.⁵⁸¹ Al recibir esta propuesta Don Teófilo, quien se acordaba que “más antes” los alcaldes rezadores le habían dicho “si querían ir a la ruina” y que algunos rezadores habían ido allá en el pasado, fue a buscar a uno de los ancianos alcaldes rezadores, todavía vivo, y lo consultó para saber si era viable dejar sus ofrendas ahí. Éste le dijo que sí y, entonces, todo el grupo siguió el señor de San Mateo hacia la ruina. Cuando llegaron al sitio tuvieron una desagradable sorpresa al descubrir que quienes los invitó lo había hecho por “negocio”. En efecto, después de la visita del lugar les quisieron cobrar la entrada a todos. Don Teófilo les dijo que no les iban a pagar nada porque no iban de paseo, ni eran turistas, ni tenían dinero para pagar entradas. Ellos iban sólo a hacer su “misterio” y por esto, como subrayó Don Teófilo, no se paga. Después de tener este inconveniente, los romeristas fueron a pedir el permiso al alcalde, quienes les permitió el paso a la ruina. Desde aquel año, cuando iban a sacar el permiso para bajar a la mina, también solicitaban el permiso para poder ir a visitar la ruina. Desde este

⁵⁷⁷ Según Jaime López López y Don Luis.

⁵⁷⁸ Según Jaime López López. Se acuerda ya que fue el primer año que participó en la romería.

⁵⁷⁹ Este hecho me fue contado por Don Luis.

⁵⁸⁰ Este hecho me fue contado por Jaime López López.

⁵⁸¹ Es decir, donde está la iglesia actual de San Mateo.

acontecimiento, los peregrinos comenzaron a dejar los ramilletes y las velas en la ruina.⁵⁸²

Anteriormente, en 1980, Navarrete (2011: 153) dio una visita y una charla sobre el significado arqueológico de la ruina de El Calvario que estuvo dirigida a los romeristas guiados en aquel tiempo por Francisco Calvo Pérez⁵⁸³, mientras realizaba su investigación en San Mateo. Sin embargo, ninguno de mis informantes me habló de este evento.

Asimismo, según Navarrete (2011: 154) en 1980 se visitaba al Cajonado en la casa del alcalde rezador para orar y encenderle velas antes de bajar a la mina de sal.

Además, dejaban ofrendas (velas y ramos de hojas verdes) en la puerta de otra mina que existía en aquel tiempo, perteneciente al “Dueño” del pueblo y que era de uso exclusivo de los alcaldes rezadores (*Ibídem*).

Según Ruz (1990b: 225) el presidente municipal permitía “a los romeros adquirir un kilo de sal (*yalalatzam*)” para su colonia, “y otra cantidad igual para su uso personal”.

Acerca de la ofrenda que se daba al sacristán de la iglesia de San Mateo, Don Carmelino comentó que antes se daba chocolate, luego daban granos de cacao y ahora volvieron a dar chocolate. Esto sucedió, según él porque “cada rezador lo fue cambiando”. Otra modificación respecto a este regalo se refiere a la servilleta utilizada para envolverlo, la cual según Don Teófilo, antes era otorgada por “la comunidad”.

En cuanto a la iglesia de San Mateo, Don Artemio y Don Teófilo recuerdan cómo solían quemar “candelitas de ocote” arriba de un piso de tierra, antes de usar las velas.

⁵⁸² Si bien este señor les dijo que tenían que dejar sus ofrendas en el punto que se encontraba en el patio central del sitio, Don Teófilo las puso donde les dijo el alcalde rezador sobreviviente y su propio *habitus* ritual.

⁵⁸³ Navarrete (2011: 157) define este señor como el “encabezado” de la peregrinación y presidente de la romería de La Trinitaria

Sobre las ofrendas que se regresaban de San Mateo, Adams (1991:113) dice algo que contrasta con las informaciones que recopilé. Según él los peregrinos traían de regreso las mismas velas que habían llevado pero bendecidas.

Con respecto al camino de regreso, según Ruz (1990b: 226) los romeristas no se detenían en “Palwaj” sino que realizaban “en una jornada el tramo Ixtatán-La Trinidad”. Al día siguiente cruzaban la frontera al este de la laguna de Tziscaco y tomaban el camión que los conducía hasta La Trinitaria, donde volvían a sus respectivas comunidades.⁵⁸⁴ Allí, los moradores se reunían en la iglesia local para ingerir una cucharita de la sal adquirida en Ixtatán (*Ibídem*). El sobrante se repartía entre quienes lo solicitaban, y se utilizaba para curar tanto las enfermedades humanas (especialmente la “disípela”), como para propiciar la abundancia del ganado (*Ibídem*).

Antes de abandonar totalmente la caminata a pie, la romería dejó de hacer el recorrido de esta manera durante la década del 80 por “causas de fuerza mayor”, es decir, la guerra civil de Guatemala, la cual fue muy sanguinaria en el área chuj que era atravesada por los romeristas. Por ello, durante este periodo, dejaron de ir unos años⁵⁸⁵ hasta que decidieron trasladarse en carro y pasar por La Mesilla y Huehuetenango. Durante algunos de estos años fue encargado de la casa de junta Don Artemio, quien cuenta que cuando iban en total eran “unos diez, unos ocho” de los cuales la mayor parte eran representantes; los otros eran invitados que querían acompañarlos. En sus tiempos, el encargado de la casa de junta tenía la “obligación”, en la ida, de: “llevar las velas, limpiarlas ya con San Mateo (...) encender nuestras velitas y comprar aparte las

⁵⁸⁴ Chavarochette (2003: 30) confirma esta información ya que afirma que el regreso se realizaba en dos días.

⁵⁸⁵ Según Ruz (1990b: 231) en 1981 las autoridades migratorias de Guatemala mostraron “renuencia (...) a franquear el paso de los peregrinos”.

velitas” y en la vuelta, “encontrarle cada quien (...) que cooperó” para darle las velas amarillas. En cambio, en la romería no participaban personas para “llevar flor por promesas”, es decir, que sólo la hacían para obtener el alivio de la enfermedad de algún familiar cercano.

Al reiniciar la romería a pie hubo unos cambios. En efecto, ya Don Teófilo permitió la participación de las mujeres⁵⁸⁶ que quisieran ir mientras los organizadores comenzaron a enviar las ofrendas que no se utilizaban en el camino a través de un grupo que iba en carro a San Mateo “pasando por La Mesilla” y que esperaba su llegada allá. Este grupo estaba formado por los que no querían o no podían ir a pie. Sin embargo, ninguno de los organizadores principales iba con éste. En efecto, como me dijo Don Carmelino sobre el encargado de la casa de junta: “el encargado no puede ir separado”, “va con toda la gente”. El grupo que se iba caminando llevaba consigo “lo que iba a servir” en el camino.

Durante este periodo el grupo que se dirigía a pie caminando llegó a estar compuesto por 50-70 personas. Generalmente, iba un número reducido de mujeres ya que “el camino era pesado”.

Finalmente, cuando comenzaron a salir carros de Gracias a Dios, todo el grupo decidió usar este medio para trasladarse a San Mateo. Esto pasó porque ya Don Teófilo no se “comprometía” por su edad en caminar hasta este municipio. Finalmente, en una reunión, se decidió hacer este cambio por unanimidad.

⁵⁸⁶ Sin embargo, en 1980 Navarrete (2011: 155) menciona la presencia de algunas mujeres ya que entrevistó la rezadora del rosario y una señora de la colonia de Santa Rita. Por su lado, Ruz (1990b: 224) menciona que las mujeres tojolabales podían asistir libremente según su deseo a las romerías. En cambio, Chavarochette (2003: 37) confirma esta versión diciendo que sólo desde algunos años se permitía la participación de las mujeres.

Antes, el hecho de continuar la romería con la caminata, respecto al otro grupo de romeristas de Comitán, se consideraba como una diferencia fundamental tanto que sus participantes llegaban a argumentar que ir en carro no servía ya que iba a “traer puro viento” (Nolasco *et al.* 2003 : 413).

El número de los participantes aumentó con el alquiler del carro, ya que a los que estaban “obligados” a ir, como los encargados, se sumó mucha gente que iba “por gusto”.⁵⁸⁷

Con respeto a las visitas de los puntos en San Mateo para dejar las ofrendas, una vez quedado como único rezador, Don Teófilo comenzó, por cansancio o porque “no daba tiempo”, a delegar algunas de éstas a comisiones. Por ejemplo, para algunos años él dejó de ir a la ruina directamente, enviando a cambio una comisión⁵⁸⁸ ya que en las temporadas previas a su decisión había tenido que efectuar la visita de la misma bien tarde, cuando ya estaba obscuro.

En cuanto a la velada mis informantes me indicaron algunos pequeños cambios:

1) según Don Carmelino, antes se ofrecía a los participantes cuatro piezas de chocolate del mismo tamaño, sólo posteriormente se hicieron dos piezas de tamaño más grande.

2) Los participantes a la velada se protegían bajo un jacal hecho por “puras ramas”.

Con respecto a la planta principal para hacer el ramillete, el *tzenamito*, antiguamente sólo se recogía en la cueva de *Kasanwitz*. Sin embargo, algunas personas vinculadas con el grupo de las romerías trajeron unos ejemplares para sembrarlos en los terrenos

⁵⁸⁷ Como me dijo Don Teófilo acompañan a los encargados “los que gusten ir”.

⁵⁸⁸ Por ejemplo, esto pasó en 2001 cuando participaron a la romería los antropólogos Hadlynn Cuadriello y Rodrigo Megchun para recopilar los datos que fueron publicados en Nolasco *et al.* (2003: 419).

cerca de sus casas⁵⁸⁹ y, entonces, ya que con el paso del tiempo “fue abundando”⁵⁹⁰, se decidió usar y dejar de ir hasta la cueva.

Sobre el porqué los tojolabales necesitan de los rezadores de La Trinitaria como intermediarios religiosos, según Chavarochette (2003: 32), ellos dan diferentes explicaciones como, por ejemplo, que sólo ellos conocen el camino y los lugares a los cuales los tojolabales deben recurrir y que sin sus ayudas ellos se perderían.

En cambio, según Adams (2005: 108), esto depende del hecho que los tojolabales no tienen los cargos de alcaldes y regidores.

La romería a la Finca Nuestra Señora: Por lo que concierne la romería a la Finca Nuestra Señora, cabe señalar que se realiza todavía de la manera tradicional. El mayor cambio aportado por Don Teófilo fue la cueva visitada en el camino y no por su deseo. En efecto, la cueva de La Pileta fue escogida como punto importante por él años atrás cuando la cueva que visitaban de forma tradicional durante esta romería quedó dentro de la propiedad de un particular que ya no le dio el permiso para pasar ya que estaba en contra de sus rituales. Por lo tanto, Don Teófilo tuvo que escoger otra cueva. La de La Pileta la escogió porque cayó un rayo en su entrada dejando una marca todavía visible en un árbol cuyas raíces cuelgan arriba de la misma, y por su tamaño.

Según Ruz (1990b: 229), en esta romería, como en otras dos⁵⁹¹, no participaban los rezadores zapalutecos. Ruz (*Ibíd.*) afirma que la finca a la cual se llegaba, en su

⁵⁸⁹ No obstante este cambio el rezador sigue enviando a esta cueva los ramilletes cuando hay la repartición de los mismos al final de las veladas. Esta cueva se encuentra en un cerro cerca de El Calvario llamado, a su vez, *Kasanwitz*.

⁵⁹⁰ Entrevista a Don Carmelino.

⁵⁹¹ La al santuario del Señor de Tulancá o del Trapiche, ubicado en la carretera panamericana que une a San Cristóbal con Comitán, y muy cercano a esta última población, y la al Santuario de San Carlos La Laguna, municipio de Altamirano (Ruz 1990b: 230).

época, era propiedad de un ladino comiteco. Según él, esta romería se realizaba cada 5 de marzo y se instituyó hacia 1952, con el objetivo de solicitar a la imagen buenas cosechas de maíz y frijol (*Ibídem*). En la práctica, esta romería era dirigida por “los comisariados locales, y los rezos y cantos” eran “entonados por los catequistas de la localidad quienes rezaban en tojolabal y español, y sólo rezos católicos” (*Ibídem*).

Finalmente, según él esta romería era realizada por las comunidades de Veracruz, Saltillo, Jalisco y La Libertad, mientras que en su tiempo sólo por la de Saltillo.

La “entrada de flores” en La Trinitaria: En comparación con la actualidad, la “entrada de flores” de La Trinitaria comenzaba en otro lugar ya que la cruz del milagro no estaba donde se encuentra hoy en día. Como punto que marcaba la entrada física y simbólica en este pueblo cuando los peregrinos llegaban a pie desde Comitán y Las Margaritas se encontraba en el camino viejo que conectaba La Trinitaria con éstas dos localidades. En efecto, todavía la mayoría de los organizadores se acuerdan que este punto, marcado con tres cruces, se encontraba en lo que hoy en día es la colonia Michoacán y que sólo posteriormente se movió más cerca de la cabecera. La cruz del milagro fue sembrada donde ahora esta Michoacán antes de su existencia⁵⁹² y según Don Carmelino, la cruz se movió porque el lugar donde se encontraba se convirtió en colonia y, en particular, porque el terreno donde estaba sembrada se volvió propiedad privada por lo que fue cercado con alambre impidiendo que se hicieran los rituales.⁵⁹³

Por lo tanto, los organizadores de las romerías decidieron abandonar el antiguo punto y cambiar su posición poniéndolo en un lugar más cercano al centro. Se escogió, para

⁵⁹² Como me dijo Don Artemio “cuando bailaban ahí [en la cruz del milagro] los diablitos o la gente pasada no había colonia Michoacán”.

⁵⁹³ Como dijo Don Carmelino: “ya era propiedad, ya no querían ya que se hiciera pues movimiento”.

sembrar la nueva cruz del milagro, que asumió la función de la anterior, un lugar cercano al templo de San José. Sin embargo, quienes regalaron la nueva cruz, según Don Luis, fueron los romeristas quienes venían de Las Margaritas. En efecto, si bien la nueva cruz fue rezada por dos rezadores de La Trinitaria, Pascual y Román, fue Don Hermelindo de Los Riegos, quien la donó una vez que fue regalada por su comunidad. Entonces, como me dijo Don Carmelino, “ya se reconoció” la nueva que quedó como la “reconocida”. Esto pasó muchos años atrás.⁵⁹⁴ Posteriormente, no hace muchos años⁵⁹⁵ la movieron a unos pocos metros porque el dueño del terreno cercano quiso construir un edificio, de tal manera que Don Teófilo prefirió moverla a su posición actual para que no la afectara.

El desplazamiento se hizo de la siguiente manera. Don Teófilo recitó una oración “donde se iba a levantar” para que se pudiera hacer. Luego, con una máquina levantaron el cuadro en cemento de la vieja cruz y lo sentaron donde hicieron un agujero. “Ya que estaba colocada”, Don Teófilo volvió a rezar en el nuevo punto. También, en este momento, le ofrendó flores y velas y la decoró con un arco de laurel.

Según Jaime López López, cuando se hace este cambio de posición, el rezador tiene que hacer las siguientes acciones rituales: “[antes] tiene que rezar en el punto donde está la cruz (...) para pedir el permiso del levantamiento”, y luego, “volver a rezar en el punto donde se va a sembrar”, “para que entonces ya sea reconocido el lugar”. También, tiene que: dejar “(...) candela donde estaba” y “(...) sembrar candela para volver a quedar la cruz”.

⁵⁹⁴ Don Carmelino no sabe cuando hubo el cambio. Esto pasó antes de su participación.

⁵⁹⁵ Como cuatro años según Don Carmelino.

Estas informaciones fueron confirmadas por Pinto López (2005: 86-87; 89), quien recopila otros cambios de posición de cruces o renovación de cruces realizadas por Don Teófilo.⁵⁹⁶

Según Ruz (1990b: 230), las copias del Padre Eterno antes de regresar a La Trinitaria visitaban las comunidades margariteñas y lo hacían de la siguiente manera. La imagen visitante era recibida por los habitantes de la comunidad que la esperaban en los linderos de la misma (*Ibídem*). Ésta era entregada por los encargados de la última comunidad visitada, generalmente una comunidad colindante (*Ibídem*). Desde el punto de intercambio, la imagen era conducida en andas hasta la iglesia principal del poblado precedida por las banderas y anunciadas por los cohetes (*Ibídem*). Una vez en el templo, donde permanecía un día, se le ofrendaba velas, flores e incienso mientras los catequistas locales les dirigían una paraliturgia (*Ibídem*).

La romería a Las Margaritas: Antiguamente, la romería a Las Margaritas se realizaba a pie. Según Adams (1991: 113), en 1975, la tradicional ruta de camino entre La Trinitaria y Las Margaritas, utilizada por los romeristas que peregrinaban en ambas direcciones, fue abandonada por la construcción del aeropuerto de Comitán. El abandono de “la caminata” por “la camioneta” provocó el abandono de todos los puntos que se encontraban en la ruta de la romería.

⁵⁹⁶ Por ejemplo, durante el cambio de posición de una cruz que se encontraba al exterior de la iglesia de San Sebastián y que se había quedado cercana a una cancha de basquetbol el rezador afirmó que “primero hay que rezar donde se va a levantar y luego allá donde se va a colocar la cruz (...) también, voy a pedir permiso con San Sebastián” (Pinto López 2005: 89). Esto se tiene que hacer ya que “Ta' pedido el lugar [la antigua posición]” (*Ibídem*).

Según Ruz (1990b: 228), esta romería no tenía, como las otras, el objetivo de alcanzar resultados en ámbito agrícola, ya que se realiza en plena temporada de lluvias, sino el de implorar la protección de Santa Margarita. En ella participaban seis dirigentes zapalutecos y entre 50 y 70 comunidades tojolabales y mestizas, la mayoría de las cuales de filiación tojolabal. Todos se reunían en el mismo punto de encuentro que ahora, es decir, un puente situado en la bifurcación entre los barrios de Guadalupe y La Pila en el pueblo de Las Margaritas. Los peregrinos llevaban flores (*ek, jijilnichim* y *yech* gallina), velas y cohetes, que habían sido comprados por medio de una cooperación personal de \$10.00. Una parte de esta se destinaba para la limosna, que se entregaba al “mero crencipal” (*Ibídem*). Ruz (*Ibídem*) documenta la presencia de “disfrazados de diablos, “mudencas”, y otros personajes” pero sostiene que los indígenas no acostumbraban disfrazarse. Luego, según el mismo autor, los peregrinos quedaban en el pueblo por dos días después de los cuales regresaban a sus comunidades “sin orden alguno, llevando consigo los cabos de las velas ofrendadas y otras nuevas que previamente “barrieron” en los pies de la Santa Patrona”. Estas velas servían para “sembrar en los campos de cultivo” (Ruz 1990b: 229).

Las romerías abandonadas: Las romerías a Venustiano Carranza y Oxchuc se realizaban cuando Don Petronillo, Don Francisco Aguilar, y Francisco Calvo eran rezadores. Cuando la casa de junta pasó a Don Artemio éstas ya no se hacían.

De todos mis informantes de La Trinitaria, el único que participó directamente en la romería de Venustiano Carranza fue Don Guadalupe, quien acompañaba a sus padres, cuando era un chamaco. En cambio, los otros y el mismo Don Guadalupe conocen algo

sobre la romería de Oxchuc, por los cuentos que escucharon sobre la misma por parte de sus padres, abuelos, familiares o amigos. Sin embargo, pude reconstruir como se realizaban ambas romerías porque otro grupo de organizadores, que en el pasado se dividió del grupo de La Trinitaria, la sigue llevando a cabo de la manera tradicional.

En los siguientes párrafos daré algunas informaciones básicas sobre este grupo, para luego describir sus romerías a Oxchuc y Venustiano Carranza.

Finalmente, integraré estas descripciones con los recuerdos de historias de los familiares de mis informantes de La Trinitaria, así como con los datos que fueron recopilados sobre éstas por Ruz (1990b).

Los organizadores de romerías de Villahermosa Yalumá: cargos y tareas: El grupo de organizadores de romería de la comunidad de Yalumá, además de realizar las mismas romerías de los de La Trinitaria, continúan llevando a cabo otras romerías que este último grupo ya no hace.⁵⁹⁷ Si bien ellos realizaron unos cambios, lo que permaneció inalterado fueron los puntos sagrados visitados y venerados a través de un rezo y ofrendas.

De tal forma, lo que describiré de estas dos romerías serán los itinerarios y algunos de los cambios introducidos que considero interesantes para esta tesis. Yo defino al grupo de organizadores “de Yalumá” porque sus principales encargados son originarios y habitan en la comunidad de Villahermosa Yalumá.⁵⁹⁸ En esta comunidad se encuentran el rezador (Don Rubén García Gómez), el tesorero, Don Armando García

⁵⁹⁷ También, este grupo continúa a ir a Socoltenango y Tulancá. Además, ellos van a San Mateo Ixtatán una segunda vez, el 21 de septiembre, cuando se celebra la fiesta de este santo en el pueblo.

⁵⁹⁸ En cambio, el fundador de este grupo, Don Hermelindo, era de la comunidad de Los Riegos. Fue durante una romería a Venustiano Carranza que por una pelea personal con un rezador de La Trinitaria, Don Pancho Calvo, decidió abandonar el grupo de los organizadores de La Trinitaria y crear otro grupo.

Agui (Figura 4.1) y el secretario (Don Gilberto). Las comunidades que van con ellos son tojolabales o de filiación tojolabal.

La romería a Oxchuc: Según Don Teófilo, los organizadores de la romería de La Trinitaria se dirigían a Oxchuc en el mes de abril. Para Ruz (1990b: 226), ésta se realizaba durante la primera quincena de abril. Los organizadores de las romerías de Yalumá van en las mismas fechas. Sin embargo, estos últimos van no sólo a mediados de abril sino también durante la fiesta del Santo Patrono del pueblo, a la mitad de junio.

En este párrafo describiremos su llegada de la mitad de abril. Los romeristas, salen de sus comunidades⁵⁹⁹ por la mañana en carro⁶⁰⁰, llegan a Oxchuc por la tarde. En este pueblo, delante de un tanque de agua⁶⁰¹, en un punto marcado por dos cruces colocadas arriba de una base de cemento comienzan a quitarse el cansancio del viaje golpeándose con unas ramas de chilca o sabino. Luego de haber dejado éstas en la base de las cruces, se disponen de manera tradicional, es decir de la misma manera que los de La Trinitaria.

En efecto, cuando los abanderados visten sus banderas, el grupo se dispone de la siguiente manera: delante de todos van los coheteros, luego, los músicos, seguidos por el rezador principal del grupo y, a su derecha, el secretario y un ayudante que cargan cada uno una caja de cartón.⁶⁰² Ellos caminan delante de los dos encargados que

⁵⁹⁹ En 2006 participaron en esta romería 15 comunidades.

⁶⁰⁰ En este párrafo describiré la romería a la cual participé en 2006. Antes los romeristas de este grupo iban a Oxchuc a pie. Dejaron de ir así durante el periodo de conflicto que hubo entre el gobierno y el EZLN.

⁶⁰¹ Este tanque está colocado a la orilla de la carretera que pasando por la cabecera de Oxchuc conduce por un lado, a San Cristóbal y, por el otro, a Palenque.

⁶⁰² Éstas contienen las ofrendas para el lugar venerado.

transportan la vara de San Pedro⁶⁰³ y un estandarte con la imagen de un crucifijo al centro. Estos dos encargados están entre los primeros dos abanderados que, al igual que el otro grupo investigado, se dividen entre los que cargan las banderas de preferencia blancas y los que cargan las que son de preferencia de color.⁶⁰⁴ Entre los abanderados que siguen detrás, cuyo número varía en relación con las comunidades participantes, están, primero, la rezadora del rosario, y luego, las mujeres y los hombres sin cargos.

Una vez que el grupo se organiza, éste avanza hacia la iglesia central del pueblo. Después de dar una vuelta alrededor de la plaza central, entra en la iglesia dedicada a Santo Tomás. Los coheteros disparan cohetes durante el trayecto.

Al entrar en la iglesia, los músicos dejan de tocar,⁶⁰⁵ saludan de manera rápida a Santo Tomás y salen; mientras éstos se retiran los abanderados “saludan” a las estatuas e imágenes sagradas presentes al interior de la iglesia, y se arrodillan con el resto del grupo detrás del rezador y del secretario quienes ya estaban arrodillados delante del altar y de la estatua de Santo Tomás.

El rezador recita una oración de propia elaboración en español. Al término de su plegaria, se levantan y, mientras el grupo sale y descansa, los abanderados dejan sus banderas a la derecha (las blancas y el estandarte) y a la izquierda (las coloradas) del altar. Algunos de sus miembros preparan los fogones que servirán para preparar la comida y el café de los que dormirán allí.

⁶⁰³ La vara de San Pedro es un bastón que tiene una cabeza constituida por una imagen ovalada de San Pedro debajo de una cruz. El encargado que la “camina” se coloca a la derecha del estandarte.

⁶⁰⁴ En este grupo la división entre banderas blancas y coloradas se hace más blanda ya que en ambas agrupaciones se pueden encontrar banderas de colores muy diferentes o de múltiples colores.

⁶⁰⁵ En 2006 desde este momento los músicos no tocaron ya que la peregrinación llegó al pueblo, por pura coincidencia, el viernes santo. Por lo tanto, las autoridades religiosas de Oxchuc prohibieron a los romeristas de disparar cohetes y que los músicos tocaran.

Durante este periodo los peregrinos compran la manzanilla que llevarán como remedio para el hogar y la familia una vez que fuera “rezada” con Santo Tomás.

Después de haber descansado, el rezador envía dos o tres comisiones, integradas, por lo general, por la persona que carga las velas y aquella que carga las flores y un número variables de acompañantes voluntarios, a llevar las ofrendas a tres puntos sagrados importantes: 1) La iglesia de El Calvario; 2) una cruz⁶⁰⁶ en una cueva-abrigo que se encuentra a lado de la carretera entre San Cristóbal y Palenque; 3) una cruz que se encuentra arriba de uno de los cerros que se levantan atrás de la iglesia central (Figura 4.2.)

Los enviados dejan en estos lugares los manojos de flores y las velas debidas mientras los acompañantes colocan y encienden, cada uno, un par de velas. Además, unos se limpian frente a la cruz apoyándose o golpeándose diferentes partes de cuerpo con ramas. Finalmente, uno de los comisionados realiza un pequeño rezo en español.

Cuando regresan las comisiones, una vez que ya han comido, el tesorero de la romería explica en una reunión pública frente a la iglesia el uso del dinero que se recogió,⁶⁰⁷ detallando los gastos de las diferentes romerías organizadas por ellos hasta este periodo del año.⁶⁰⁸

Después de recibir una aprobación, por voz de la multitud, con respecto a los gastos hechos, la reunión se concluye. Entonces, se reparte la “relique” (velas) que los

⁶⁰⁶ A un lado del pequeño sendero que lleva a la cruz hay una pequeña iglesia dedicada a San Cristóbal.

⁶⁰⁷ Este dinero es donado por todas las comunidades que, además, ofrendan otra suma en tres alcancías. El dinero se utiliza para los gastos (comida y pasajes) de las comisiones enviadas de romería.

⁶⁰⁸ Por ejemplo, Don Armando contó como del dinero recopilado se sacó una suma que sirvió para curar dos romeristas que se enfermaron en Guatemala durante la romería a San Mateo. También, el contó cómo otra parte del dinero se dio para curar otra persona y como otra suma se prestó a otro señor de los que siempre ayudan en la organización de las romerías.

organizadores compraron en Oxchuc entre los representantes de las comunidades que dieron el dinero para su compra.

El tesorero llama uno por uno los diferentes encargados de las comunidades⁶⁰⁹ cuya contribución fue anotada en una libreta.

Al concluir la repartición los romeristas entran en la iglesia para realizar la última acción ritual.⁶¹⁰ Los abanderados recuperan sus banderas y juntos a los otros romeristas se colocan en sus posiciones habituales atrás del secretario y del rezador principal para escuchar su rezo de “despedida”. Como a la llegada, estos últimos se colocan frente al altar y a la estatua de Santo Tomás. Una vez acabado el rezo, todos se levantan y bajo los cantos y los rezos de la rezadora del rosario el grupo cumple al revés el mismo trayecto de ida (Figura 4.3.).

En las cruces⁶¹¹ puestas delante del tanque de agua el grupo se forma de la manera típica detrás del rezador que empieza a recitar su rezo⁶¹² frente a las mismas. Cuando acaba la oración los abanderados empiezan a despedirse de la manera tradicional.

Los primeros dos abanderados de ambas filas se ponen uno detrás del otro para despedirse de los abanderados de las otras comunidades. Antes se despiden de las cruces del tanque y del estandarte. Su despedida consiste en colocarse frente a la cruz y a cada una de las banderas moviendo la cabeza de la propia bandera de la derecha a

⁶⁰⁹ O nombra la comunidad.

⁶¹⁰ Normalmente el primer día en Oxchuc se acaba en este momento después del cual ellos se van a comer y descansar en las casas de las personas que les brindaron hospitalidad o en el atrio de la iglesia. Sólo al día siguiente realizan los últimos rezos antes de regresarse a sus casas. Sin embargo, en 2006 ya que los oxchuqueros les impidieron usar los cohetes y los tambores y el carrizo para la combinación de su llegada con el día de duelo para la muerte de Cristo (viernes santo) los organizadores decidieron hacer todo en un día de manera tal de poder regresarse por la tarde-noche a sus comunidades.

⁶¹¹ En 2006, casi llegados a las mismas los músicos comenzaron de nuevo a tocar y los coheteros a disparar sus cohetes no respetando ya la prohibición impuesta por los oxchuqueros.

⁶¹² En 2006, Don Rubén avisaba en la oración a Santo Tomás de la voluntad de su grupo de volver para el 14 de agosto.

la izquierda y de nuevo a la derecha respeto a éstas. Luego, ellos besan la bandera saludada recibiendo de su contraparte el beso de la propia y, finalmente, concluyen este acto por medio de un apretón de mano.

Cuando finalizan de saludar los abanderados que quedaron parados, los abanderados que se movieron se despiden entre ellos realizando el mismo “saludo”.

Finalmente, casi a lo último, el rezador se despide de los abanderados. Él se hace un signo de cruz, hace un signo de cruz sobre la bandera, la besa, y da la mano⁶¹³ a cada abanderado.

Mientras tanto otras personas del grupo se ponen frente a la cruz y empiezan a frotar las ramas de una planta sobre la misma para luego golpearse con éstas. Los que realizan este gesto a su fin dejan las ramas utilizadas debajo de la cruz.

Después del saludo de los peregrinos a las banderas, los abanderados que estuvieron recibiendo los saludos se despiden a su vez de las cruces. Las saludan simulando una cruz frente a ellas. Después de esto, desarman sus banderas antes de subir a los carros, ya ocupados por algunos peregrinos, que los regresarán a sus comunidades de origen.

Con respecto a la realización de la romería mis informantes de La Trinitaria concordaron sobre los puntos visitados y sobre cómo se iba a la misma. En efecto, según Don Guadalupe, ellos iban a su iglesia central y a sus cuatro puntos, e iban “igual como cuando vamos aquí en San Mateo”.

Según Don Teófilo había una particularidad que caracterizaba esta romería, es decir, el hecho de que los organizadores de La Trinitaria sacaban de una cueva específica

⁶¹³ A veces el rezador realiza sólo dos de los primeros tres gestos, o sólo uno.

para llevarlo en Oxchuc como ofrenda, otro tipo de *tzenamito*, que llamaban *tzenam* blanco.

Según mis informantes de La Trinitaria, que coinciden con los Yalumá, ésta se realizaba para solicitar la lluvia.⁶¹⁴

Por el testimonio de los informantes ancianos de Veracruz recopilado por Ruz (1990b: 226) “esta romería se instituyó aproximadamente en 1919, cuando se registró una gran sequía que provocó una hambruna generalizada en la zona”. Pero los tres primeros años se hizo necesario dar continuas instrucciones a Santo Tomás. En efecto, “el primer año envió tanta de aquella lluvia que se inundaron los campos, mientras el segundo tan poca que se vino una nueva sequía. Sólo al tercer año llegó la cantidad de lluvia requerida” (*ibídem*).

En cambio, la devoción a Santo Tomás se remontaría a la erupción del volcán Santa María del 1902, cuando, este santo peleó con San Mateo y evitó que la ceniza que éste arrojaba desde el volcán acabara de nuevo con el género humano (Ruz 1990b: 53).

Según Ruz (*ibídem*) en su periodo de trabajo de campo participaban en la romería más de veinticinco comunidades⁶¹⁵ de diferentes municipios. Pero éstas la hacían no todas juntas sino por separado ya que iban “en días seriadados, una o dos colonias por día”.

⁶¹⁴ Ruz (1990b: 226) confirma esta información.

⁶¹⁵ Ruz (1990b: 226) menciona las siguientes: “Jotaná, San Francisco, Morelia, Chakaljokom, Pozo Rojo, Veracruz, Saltillo, Libertad, Jalisco, Mexiquito, Rafael Ramírez, Yaxha’, Yalumah’, Los Riegos, Jusnajib, El Puente, Las Palmas, San José, Soledad, San Pedro, San Antonio Agua Zarca, Leyva Velázquez, etc.”.

Además, la asistencia a la misma, incluía, a diferencia de la ida a San Mateo no sólo los representantes obligados de cada comunidad sino los que iban “por gusto” (*Ibídem*).⁶¹⁶

Ruz (1990b: 226) cuenta acerca del recorrido de seis días, tres de ida y tres de regreso, que hacía la comunidad de Veracruz: Veracruz-Bahuitz; Bahuitz-Chanal-Oxchuc y viceversa. Ésta emprendía la romería cada 12 de abril (*Ibídem*). En Bahuitz se reunían con dos “crencipales” de Zapaluta y un encargado de la comunidad de Los Riegos (*Ibídem*). En Chanal y Oxchuc se detenían ante las “cruces milagro” de los dos poblados para rezar y ofrendar velas y flores. Sin embargo, en Chanal doblaban sus banderas que, luego, colocaban de nuevo en los pendones en Oxchuc donde se organizaban de la manera tradicional para entrar en el pueblo. Una vez llegados a la cabecera, los principales entregaban a las autoridades de Oxchuc un obsequio⁶¹⁷ y solicitaban el permiso para visitar al santo (*Ibídem*).

Ruz confirma que en esta peregrinación las autoridades de La Trinitaria tenían un lugar privilegiado. En efecto, en la entrada en el templo principal de Oxchuc y “en la salutación al patrono, (...) las banderas de los zapalutecos” precedían “a las tojolabales” (*Ibídem*). Luego, las banderas se colocaban de la manera típica, las rojas a la derecha, y las blancas a la izquierda (*Ibídem*).

⁶¹⁶ Ruz (1990b: 226) añade dos informaciones más: 1) que la asistencia a esta romería era numerosa (habla de más de 50 personas) por la cercanía del santuario visitado; 2) que “hasta hace 20 años aproximadamente, la asistencia era totalmente libre”; los gastos que implicaba con la consecuente decadencia de la gente que asistía obligó a las diferentes comunidades a establecer un *chol* (turno) entre los ejidatarios.

⁶¹⁷ Ruz (1990b: 226) afirma que “antes consistía en cinco litros de aguardiente y ahora, por petición de estas últimas, en una cantidad variable entre ciento cincuenta y doscientos pesos”. Mientras “el aguardiente entregado era consumido sólo por las autoridades, el dinero ya se le entregaba “como limosna al templo”.

Según Ruz (*Ibídem*) se ofrendaban al santo algunas flores⁶¹⁸, incienso, mazorcas de maíz y montoncitos de frijol.⁶¹⁹ Todo esto se colocaba “a los pies del Santo junto con los listones, escapularios y velas compradas en el exterior del templo” lo cual se dejaba allí toda la noche. Los principales realizaban rezos para solicitar “agua, buenas cosechas y salud para la comunidad y sus animales” (*Ibídem*). Los peregrinos pasaban la noche “en los corredores de la casa parroquial bailando y tomando aguardiente” (*Ibídem*).

A la mañana siguiente los “crencipales” retiraban las ofrendas y las repartían entre los peregrinos antes de comenzar los preparativos para regresar a sus pueblos de origen (*Ibídem*).

La romería a Venustiano Carranza: Los primeros días de mayo los organizadores de romerías de Yalumá y los representantes de las comunidades que participan en sus peregrinaciones realizan una romería hasta Venustiano Carranza que dura 5 días. Los participantes salen de sus comunidades y llegan en carro en un lugar llamado Puente Blanco, no muy distante de la cabecera de Venustiano Carranza, donde pasan la noche. Una vez dejadas las banderas y las cajas con las ofrendas (principalmente velas) debajo de un árbol, el rezador realiza una oración delante del mismo antes de irse a comer y dormir seguido por todos los otros peregrinos. El lugar donde se quedan a dormir deriva su nombre del hecho de que la explanada en la cual los peregrinos acampan se encuentra a la orilla de un río y a lado de un puente pintado de blanco.

⁶¹⁸ Entre las flores que se ofrendaban estaban: “*ek, cholola, jijilnichim, palpalnichim* y disciplina o disapina” (Ruz 1990b: 227).

⁶¹⁹ Según Ruz (1990b: 226) las semillas de maíz y frijol se utilizaban para sembrar ya que traían “el milagro de Santo Tomás”.

Al día siguiente, apenas despunta el sol y luego de un rápido desayuno, y de recuperar los peregrinos sus ofrendas y los abanderados sus banderas, el rezador recita un rezo en la misma posición del día anterior. Sin embargo, esta vez los peregrinos se colocan en su formación típica detrás de él. Al final del rezo, todos los peregrinos se levantan, asumen sus posiciones tradicionales y se dirigen a pie, pasando por diferentes veredas, hacia Venustiano Carranza (Figura 4.4). Después de más o menos dos horas llegan a un barrio periférico de este municipio en un lugar, que se puede considerar como el punto de entrada a este pueblo en el cual hay tres cruces delante de un gran árbol de sabino. En este lugar, el rezador ora frente a estas cruces. Luego, los peregrinos,⁶²⁰ formados de la manera tradicional,⁶²¹ entran en el pueblo dirigiéndose hacia la iglesia de San Pedro donde acampan. Durante el itinerario “saludan”⁶²² a una cruz que encuentran en el camino, algunos con su bandera, otros con su mano.

Durante el trayecto, un pequeño grupo constituido por el rezador, el secretario y otros cuatro acompañantes⁶²³ se adelantan para llegar a la iglesia de San Pedro un poco antes del resto del grupo. Esta dinámica se repetirá en todos los sucesivos movimientos del grupo. Cuando llegan a la iglesia, antes de entrar en ella, el rezador realiza una plegaria frente a la cruz del atrio de la misma.

⁶²⁰ En 2006, en total, en este momento el grupo estaba constituido por 74 personas aproximadamente.

⁶²¹ En 2006, en este momento, el grupo estaba dispuesto de la siguiente manera: delante estaban los dos coheteros, luego 21 músicos (un carrizero y 20 tamboreros), seguidos por el cargador de la vara de San Pedro que estaba al centro de la primera fila de las 14 parejas de abanderados. Luego, seguían el resto de los abanderados en el medio y detrás de los cuales estaban los peregrinos normales. Con mayor precisión, atrás del cargador de la vara, estaba la rezadora del rosario, que precedía un grupo constituido principalmente por mujeres.

⁶²² En efecto, los romeristas saludan la misma de diferentes formas: la mayoría de los tamboreros la mira, se para un rato y se hace el signo de la cruz, unos pocos se quitan también el sombrero, unos besan su altar además de hacerse el signo de cruz; además, la mayoría de los abanderados mueven en el aire en su dirección el bastón de su bandera como se hicieran un signo de cruz.

⁶²³ Sus acompañantes son los encargados de las comunidades que más tienen fe en las romerías y más participan en su organización o señores ancianos que tienen mucho tiempo yendo a la romería.

Mientras reza, tanto él como sus acompañantes tienen en sus manos una vela encendida. Al final de su oración el rezador y sus compañeros colocan las velas en el piso delante de la cruz. Mientras tanto llega el resto del grupo, al cual ellos se integran, que empieza a realizar la vuelta del caracol alrededor de la cruz.⁶²⁴

Una vez terminada la última vuelta el grupo entra en la iglesia. Al llegar frente al altar, los músicos, se hacen el signo de la cruz y mientras continúan tocando vuelven a salir de la iglesia. En cambio, el resto del grupo permanece en ella, dispuesto en el pasillo central, entre las bancas de madera, de rodilla, mirando el altar. Delante de todos se colocan el rezador y sus anteriores acompañantes. En este momento, el rezador, con una vela encendida en la mano, comienza su rezo frente al altar, a la estatua del santo central⁶²⁵ y a las ofrendas⁶²⁶ de los peregrinos las cuales fueron dejadas allá antes del inicio del mismo. De la misma manera, sus acompañantes escuchan su rezo con una vela encendida en sus manos. Mientras tanto, la rezadora del rosario canta algunas canciones católicas desde su posición.

La plegaria del rezador principal se constituye por un texto libre y algunos rezos católicos.⁶²⁷ Empieza con tres signos de cruz. Con este rezo, que en los días siguientes será repetido en los diferentes puntos sagrados con pequeños cambios contextuales, el rezador hace una petición de “bendiciones” a Jesús Cristo, al Padre, a diferentes

⁶²⁴ Mientras hacen la vuelta del caracol, durante el primer giro, muchos abanderados saludan la cruz con la propia bandera o se hacen un signo de cruz. Lo mismo, este último gesto lo hacen muchos de los peregrinos sin cargos.

⁶²⁵ En la iglesia de San Pedro hay en la pared de fondo en tres nichos, tres estatuas de santos. Al centro está la estatua de San Pedro. Su estatua tiene una túnica blanca y arriba un mantel rojo con líneas pequeñas onduladas escalonadas de diferentes colores (blancas, amarillas, azul). Otras de sus características es que tiene un hacha plantada en la cabeza y las manos juntas.

⁶²⁶ En 2006 los peregrinos colocaron las ofrendas delante y debajo del altar en su lado derecho e izquierdo.

⁶²⁷ En la práctica, el rezo de Don Rubén tiene esta estructura: 1) Padre Nuestro, 2) parte libre; 3) otros rezos católicos; 4) parte libre.

santos,⁶²⁸ a una serie de volcanes,⁶²⁹ a la Madre Tierra y a “los cuatro puntos del mundo”. En particular, pide por la salud⁶³⁰ y la armonía,⁶³¹ la bendición para poder cosechar el “santo maíz, el santo frijol, las santas verduras”, la lluvia.⁶³² Al final, pide para “la fuerza pa’ trabajar y el tiempo para seguir viniendo en su santa romería”.

El rezador pide estas bendiciones, no sólo, para todas las comunidades que participaron en la romería,⁶³³ sino también, para “todas las comunidades”, para todo el mundo.⁶³⁴ En el rezo las comunidades que participan a la romería son “una familia”, no “varias comunidades sino (...) un pueblo entero”. Con ellas se busca “hacer en uno nuestro corazón”.

Finalmente, el rezador hace una última petición al santo del lugar cuando, casi al final de la oración dice, levantando la vela que tiene en su mano, “que la luz que tenemos en

⁶²⁸ Los santos son los “que están aquí en la tierra”, “los intercesores” y “cuidadores (...) de la santa tierra” y de “nuestro señor Jesús Cristo”. Son “los que mandan aquí también en la tierra” juntos con Jesús Cristo y el Padre. Normalmente en cada rezo se cita más veces, además de Jesús Cristo y el Padre, el santo más venerado en el punto en el cual se ora. Los otros santos mencionados son principalmente los santos visitados con las romerías aunque hay otros que dependen de la veneración específica del rezador que los nombra. Generalmente, los santos que se nombran y a los cuales se piden bendiciones son: San Miguel Arcángel; el “Señor de las Tres Caídas”, el “señor San Mateo, alias guatemalteco”, “Santo Tomás”, “San Bartolomé”, el “Señor del Pozo”, la “Virgen del Carmen”, “San Sebastián”, la “Virgen Santísima de Guadalupe”, el “Señor del Calvario”, la “Santísima Virgen de los Dolores”. Más raramente se menciona “el señor de Esquipulas de Guatemala”.

⁶²⁹ Por ejemplo, él cita el “Santo Volcán de Tacaná”, el “Santo Volcán Chichonal”, el “Santo Volcán de Santa María”, el “Santo Volcán de Carranza”. El último “volcán” mencionado no es realmente un volcán.

⁶³⁰ “Otros años más de vida para seguir caminando nuestros caminos”.

⁶³¹ “Que nos querremos, que nos amemos los unos a los otros” ya que “todos somos hermanos y somos una familia entera que estamos aquí enfrente al mundo”; que la gente problemática “se quede callada”.

⁶³² La lluvia permite que se preserven los animales domésticos y selváticos y las fuentes de agua. En efecto, todos “los animales selváticos comen y beben” gracias a ésta y su llegada permite que “los aguajes (...) no se apaguen”.

⁶³³ Con mayor precisión, en la plegaria, antes el rezador pide “bendiciones” para “todo el municipio de Comitán, el municipio de Las Margaritas, el municipio de la Independencia, (...) el municipio de La Trinitaria (...) (a veces pone “Nuestra Señora”); luego, se vuelve más específico y pide las bendiciones “por todas las comunidades que están aquí” o “por todas las comunidades que vienen aquí en su santa romería”. Esto lo hace después de haber mencionado los nombres de las que más participan, es decir, “El Encanto, El Saltillo, Jalisco, Mexiquito, el rancho Lindavista, (...) el Retiro”, etcétera.

⁶³⁴ En efecto, dice, en una parte: para “todo el mundo, todos los que vienen y los que quedan (...) y los que no creen”; en otra parte: para “todo el (...) universo entero, en los cuatro puntos del mundo”, “que las bendiciones sean en general”.

la mano que sea luz que brille, que no se apague, que no se acabe, que no se oscurezca, dándonos su apoyo Señor San (...). ”.

Una vez terminada la plegaria, haciéndose tres signos de la cruz, el rezador y sus acompañantes pegan en el piso la vela que tuvieron en la mano durante el mismo.

Mientras el grupo del rezador se levanta y se pone a descansar, la segunda parte del grupo constituida por la rezadora del rosario, los abanderados y los peregrinos normales siguen de rodilla ya que la rezadora continúa a cantar.⁶³⁵ Cuando acaba este canto la segunda parte del grupo se levanta., Los abanderados se ponen de fila uno detrás del otro y empiezan⁶³⁶ a “saludar” con sus banderas todas las estatuas de la pared de fondo de la iglesia, a una pequeña alcancía de San Pedro que se encuentra a los pies de la estatua del mismo santo, a una pintura de Jesús Cristo que se encuentra en el lado izquierdo de la iglesia a lado del último santo, a los pequeños cuadros que representan las diferentes etapas de la Pasión que están colgados en la misma pared, a la cruz del atrio y a los pequeños cuadros de la Pasión que están colgados en la pared derecha de la iglesia. Al concluir el recorrido dejan sus banderas apoyadas a las paredes laterales de la iglesia, a los lados de la estatua de San Pedro, las blancas a la derecha, las coloradas a la izquierda. En cambio, la vara de San Pedro⁶³⁷ se apoya en el vidrio de la teca que hospeda la estatua de este santo.

⁶³⁵ Sus rezos y sus cantos son los típicos católicos mayormente usados en la zona.

⁶³⁶ Empieza el primer abanderado con la primera bandera blanca, seguido por el que carga la vara de San Pedro y por la primera bandera colorada; luego, siguen en el mismo orden las otras banderas.

⁶³⁷ La vara de San Pedro es un bastón de madera (marrón), con la parte de arriba cubierta por listones tubulares de muchos colores, coronado por un cuadro oval de color azul, culminado a su vez por una pequeña cruz que tiene pegado un crucifijo plateado de igual tamaño; en el centro del espacio ovalado tiene una imagen de San Pedro, vestido de dominico (túnica blanca, mantel negro) que tiene en su mano derecha levantada una flor negra, mientras en su mano izquierda bajada un libro con una cobertura marrón oscuro.

Mientras tanto, afuera, los músicos tocan y se disparan cohetes. Posteriormente, mientras la mayoría de los peregrinos se van a descansar unos quedan colocando velas en el piso delante del altar o manojos de flores en los vasos atrás del altar.

Finalizado el ritual, los peregrinos pasan el resto del primer día de estancia en Venustiano Carranza libremente. Luego, cenan y se van a dormir.

El segundo día de la romería empieza muy temprano, antes de la salida del sol. Luego de haber desayunado, los peregrinos se dirigen a la iglesia de San Pedro. Como en el día anterior, un grupito constituido por el rezador y unos acompañantes⁶³⁸ empieza el ritual y realiza el recorrido a los puntos sagrados un poco antes del grupo mayoritario constituido por los coheteros, los músicos, los abanderados, la rezadora del rosario y los peregrinos sin cargos. Generalmente, estos últimos llegan a los puntos a la mitad de la oración del rezador principal.

Entonces, el rezador, se coloca frente a la estatua de San Pedro, enciende un incensario negro, y recita su primera oración del día en la iglesia de San Pedro. Durante el rezo, todos tienen en sus manos una o más velas a excepción del rezador y de otra persona⁶³⁹ que tienen en sus manos un cirio. Luego de unos minutos, empieza a orar la rezadora del rosario que se coloca de rodilla con el resto de los peregrinos en el pasillo central de la iglesia detrás de este pequeño grupo.

Una vez acabada la oración el rezador junta los dos cirios en sus manos y se dirige con dos de sus acompañantes frente al altar. En este punto, él da un cirio a cada uno de estos últimos para que los coloquen en dos candeleros que los mismos anteriormente posicionaron arriba del altar, a la derecha y a la izquierda de la estatua

⁶³⁸ En 2006, durante el primer rezo Don Rubén fue acompañado por 8 personas.

⁶³⁹ En 2006, el que cargó el cirio fue Don Lucho, el señor más anciano del grupo que lo acompañaba.

de San Pedro. Mientras tanto, por un lado, sus otros acompañantes colocan las velas que cargaron en sus manos en el curso del rezo en el piso frente al altar, por el otro, el grupo mayoritario de peregrinos continua participando a la plegaria de la rezadora del rosario. Cuando el segundo grupo termina su rezo, hay un periodo de descanso.

Luego de éste, ambos grupos se ponen de nuevo en las mismas posiciones y se preparan para salir. Entonces, mientras el rezador principal, se arrodilla frente al altar, cargando en sus brazos seis cajas de cirios, y realiza un pequeño rezo a San Pedro acompañado por un pequeño grupo de fieles, el grupo mayoritario, constituido por el cargador de la vara de San Pedro, los abanderados con sus banderas, la rezadora del rosario y los otros peregrinos sin cargos, se queda arrodillado atrás en formación y en silencio. Cuando acaba la oración, el rezador y su pequeño grupo de acompañantes,⁶⁴⁰ empiezan el recorrido del día. El segundo grupo, como fue dicho anteriormente, lo seguirá sólo más tarde cuando acaben de escuchar la oración de la rezadora del rosario. Los músicos esperan la salida de este segundo grupo tocando en el atrio de la iglesia.

Después de unos 10 minutos, el primer grupo entra en el atrio la iglesia del Señor del Pozo. En este espacio, el rezador, imitado por los otros, se hace un signo de cruz y dice una pequeña oración frente a una cruz⁶⁴¹ colocada a la derecha⁶⁴² de la puerta de entrada. Entonces, el grupo se dirige al interior de la iglesia. Cuando sus miembros llegan a mitad de la nave central se arrodillan y se hacen 3 signos de la cruz para luego levantarse y dirigirse hacia el altar. Frente a éste, se arrodillan de nuevo. En esta

⁶⁴⁰ En este grupo se encuentran diferentes encargados. En 2006 este grupo se componía de 8 personas (7 hombres y una mujer).

⁶⁴¹ Ésta se encuentra incrustada en la pared.

⁶⁴² Mirando en dirección de la iglesia.

iglesia ellos veneran, en particular, un Cristo crucificado de color oscuro que llaman Señor del Pozo.

Un acompañante del rezador coloca un par de veladoras, y luego de que el rezador le asigna a éste un cirio encendido, pareja del que él tendrá durante la oración, el rezador comienza a recitar la misma. Los otros acompañantes escuchan el rezo cargando en sus manos uno o dos pares de velas encendidas. Las peticiones del rezador al Señor del Pozo son las mismas que se hicieron en los rezos anteriores.

Casi al final de su recitación entra en la iglesia el grupo mayoritario de los peregrinos. Antes de entrar en la iglesia sus miembros⁶⁴³ “saludan” la cruz presente en el atrio. Al poco después de que este grupo entra, el rezador acaba su rezo. Él y sus acompañantes pegan en el piso los cirios y las velas que tuvieron en mano durante el rezo antes de continuar su recorrido.

Por otro lado, los miembros del segundo grupo entran en la iglesia de la siguiente manera: los músicos, siempre tocando, pasan en fila indiana por el pasillo a la izquierda hasta la mitad de la iglesia para luego ponerse en el pasillo central y llegar hasta el frente del altar para hacerse un signo de la cruz e ya salirse de nuevo pasando por el pasillo central hasta la mitad de la iglesia para luego colocarse en el pasillo a la derecha; los abanderados, salidos los músicos del pasillo central, se acercan al altar por éste, arrodillándose y haciéndose un signo de la cruz a mitad de la nave, para después llegar frente al altar. Cuando llegan al punto previsto se arrodillan mientras la rezadora del rosario entona sus cantos. Unos pocos prenden un par de velas para tenerlas en sus manos durante el periodo de cantos y oración de la rezadora. En este

⁶⁴³ Los abanderados saludan la cruz con sus banderas.

momento, delante de este grupo se encuentran el encargado que los guía, el señor que carga la vara de San Pedro y la rezadora del rosario.

Finalmente, mientras la rezadora sigue orando, los miembros de la comisión recuperan sus objetos rituales, se hacen un signo de cruz para despedirse del Señor del Pozo y continúan su recorrido. La siguiente etapa es la iglesia de la Virgen del Carmen a la cual se llega después de unos 5 minutos. El grupo se coloca arrodillado frente al altar y a la estatua de la misma Virgen.⁶⁴⁴ También, en esta iglesia el rezador ora pero esta vez teniendo en la mano un par de velas en lugar de un par de cirios. De la misma manera, sus acompañantes tienen en la suyas dos velas. Al finalizar la oración, el rezador y los miembros de la comisión pegan sus velas encendidas en los peldaños que suben al altar, la mayoría frente a donde están arrodillados.

En este momento llega el segundo grupo de romeristas y la comisión reanuda su camino dirigiéndose hacia la iglesia de San Bartolo.

Aquí sus miembros repiten los mismos gestos realizados en las anteriores iglesias: cuando llegan a la mitad de la iglesia se arrodillan para luego levantarse y colocarse bajo la estatua de San Bartolo,⁶⁴⁵ donde se arrodillan de nuevo. Una vez colocadas unas veladoras y velas debajo de la estatua por parte de la comisión (Figura.4.5.), el rezador empieza su oración. En este caso, durante el rezo, no sólo el rezador y el miembro más viejo de la comisión tienen un cirio en su mano, si no otros dos miembros de la misma.⁶⁴⁶ El rezador repite más o menos el texto dicho en las otras iglesias

⁶⁴⁴ Esta estatua carga un bebé, que representa su hijo, y tres morrales. Está vestida con una túnica oscura y un mantel claro; en cambio, el niño está vestido de blanco.

⁶⁴⁵ Esta estatua estaba vestida de blanco y se encontraba sobre un palanquín.

⁶⁴⁶ En 2006, fueron Don Chava y el señor de la comisión que transportaba las flores los que cargaron estos cirios. Además, ellos cargaron respectivamente cuatro y dos velas encendidas en sus manos. Durante el rezo, Don Chava colocó las cuatro velas en el piso quedando sólo con el cirio en la mano.

pidiendo esta vez, en particular, la bendición a San Bartolo. En un determinado momento, llega en la iglesia el segundo grupo que repite los gestos antes mencionados: los músicos llegan hasta la estatua de San Bartolo, la saludan con un signo de cruz y se retiran; el resto del grupo, después de dar unos pasos en la iglesia, se arrodilla y, en esta posición, llega hasta el altar.

Al final de la oración los miembros de la comisión colocan los cuatro cirios que tuvieron en la mano en cuatro candeleros que están a ambos lados del altar donde se encuentra la estatua del santo. Los que tenían las velas las colocan debajo de la estatua del santo (Figura.4.5.). Del mismo modo, los miembros del segundo grupo ofrendan unas velas durante y finalizada la plegaria de la rezadora.

Esta vez el rezador no se va inmediatamente del lugar ya que se pone a realizar limpias frente a la estatua de San Bartolo con un par de veladoras o velas dadas por el solicitante. El rezador pasa las velas arriba del cuerpo del demandante en varias partes. Durante la oración dicha durante cada limpia el rezador, recita el Padre Nuestro y pide su bendición al Señor y a varios santos.

Sólo cuando acaba las limpias el rezador saluda el santo y con su grupo, sale de la iglesia de San Bartolo para dirigirse hacia la iglesia dedicada al “*Chu’ul Totic*, Señor del Calvario” que está en una parte elevada de Venustiano Carranza al pie de la montaña sagrada llamada por los peregrinos “Volcán”. Mientras caminan hacia este lugar los miembros de la comisión “saludan”, haciéndose un signo de la cruz, dos cruces, colocadas en el camino.

Cuando entran en la iglesia⁶⁴⁷ del Señor de Calvario⁶⁴⁸ los miembros de la comisión se arrodillan frente al altar. Encienden las velas que tendrán en sus manos y se ponen a escuchar la oración del rezador. En este caso, en particular, se pide el permiso y la bendición al Señor del Calvario para el recorrido que los romeristas realizarán el día siguiente en el cerro ya que pasarán frente a su iglesia:

“(…) Te venimos a pedir tu santa bendición, para el día de mañana también que vamos a pasar aquí; le pedimos Señor del Calvario que usted nos dé el permiso para subir él, el santo cerro, le pedimos Señor del Calvario su santa bendición para que nosotros caminemos en el cerro (…).

Después de unos minutos llega el segundo grupo. Mientras los músicos pasan a saludar rápidamente la imagen para, luego salir de la iglesia por una puerta lateral, los abanderados y los otros miembros de este grupo se arrodillan detrás de la comisión y se ponen a escuchar los cantos y rezos de la rezadora del rosario. Algunos cargan en la mano dos velas encendidas.

Al final de la plegaria del rezador, todos los miembros de la comisión colocan en el piso las velas que tuvieron en sus manos y, si quieren, colocan más.

Luego de pegar las velas en el piso el rezador se despide del Señor del Calvario: besa el altar arriba del cual se encuentra su representación, apoya al mismo por un rato su cabeza y dice una pequeña oración. Entonces, sale de la iglesia seguido por el resto de la comisión.

⁶⁴⁷ En 2006 la comisión encontró la iglesia cerrada. Tuvieron que esperar la llegada del encargado de la misma para que la abriera.

⁶⁴⁸ La imagen del Señor del Calvario venerada en esta iglesia es un Cristo crucificado que se conserva en una teca.

Después de haber saludado una cruz en el camino, llegan a la última iglesia del recorrido, la dedicada a la Virgen de Guadalupe. Aquí ambos grupos repiten los mismos gestos hechos en las anteriores iglesias.

Sin embargo, en 2006 no pude ser testigo directo de esto ya que el señor que tenía las llaves de la iglesia no estaba, de tal manera, que ambos grupos no pudieron entrar a rezar y repetir sus gestos de veneración a la Virgen. Por el contrario, el primer grupo esperó la llegada del otro y dado que no había ido el custodio de la iglesia, todos los miembros de ambos, comenzando por el rezador, se despidieron de la Virgen haciéndose un signo de la cruz delante de la puerta de entrada de la iglesia.⁶⁴⁹

Una vez visitada la iglesia de la Virgen de Guadalupe ambos grupos regresan juntos a su punto de salida, la iglesia de San Pedro. “Saludan” la cruz que encuentran en el camino de la manera acostumbrada y cuando llegan a la iglesia de San Pedro realizan la vuelta del caracol alrededor de la cruz del atrio antes de entrar en la misma. Los romeristas repiten los mismos gestos cumplidos durante de la entrada del día anterior y en las otras iglesias. Entonces, los tamboreros pasan rápidamente a hacerse un signo de la cruz frente al santo, mientras continúan tocando, antes de salirse de la iglesia, y los otros romeristas se colocan en las mismas posiciones del día anterior y de la mañana. Mientras el rezador comienza a orar teniendo en la mano dos velitas encendidas y con a sus lados un par de personas de la comisión, atrás la rezadora del rosario dice su oración y canta.

En 2006, el rezador comenzó su plegaria pidiendo disculpa a la Virgen de Guadalupe por no haber podido entrar en su iglesia y avisándole que sus ofrendas se dejaron en la iglesia de San Pedro:

⁶⁴⁹ Esto los hicieron desde afuera de la cerca que la protege.

“Ahí Virgen Santísima de Guadalupe, perdónanos nuestras ofensas que tus hijos pues no nos abrieron la iglesia y no entramos pero aquí lo vamos a dejar con el Señor San Pedro, lo que les toca a la Virgen de Guadalupe aquí lo vamos a dejar con el Señor San Pedro (...);

“(...) le pedimos madre santísima su santa bendición, y usted le tocaba esto, que tenemos aquí en la mano era de usted, pero como no nos abrieron la iglesia, pues no entramos, madre santísima, pasamos de largo pero usted nos va a perdonar que no entramos, no le dejamos sus velas, usted nos va a perdonar madre santísima, que nos, no tenemos nosotros la culpa, las tienen sus hijos los que mandan de la iglesia, no nos abrieron la puerta por eso pasamos de largo, le pedimos madre santísima que usted nos perdone de nuestros pecados. Dios te salve (...).”

Entonces, en 2006, Don Rubén hizo una parte del rezo dedicado a la Virgen de Guadalupe en la iglesia de San Pedro. En éste se vio como la “santa bendición” que se invoca a la Virgen de Guadalupe se pide no sólo para el nivel local, sino para el nivel estatal y nacional:

“(...) Madre Santísima de Guadalupe le pedimos su santa bendición en todo el Estado de Chiapas le pedimos, también en el estado de, de México, en la republica también le pedimos Madre santísima que usted nos mande su santa bendición desde allá en la republica le pedimos madre santísima de Guadalupe que usted nos perdone que nosotros no entramos en su templo pero (...) estamos entregándolo aquí con el señor San Pedro, le pedimos Señor San Pedro que usted los reciba y que usted esta luz⁶⁵⁰ que tenemos que era de nuestra madre, le pedimos que usted nos perdone Señor, y

⁶⁵⁰ Habla de las velas que tiene en las manos que en este momento levanta más alto. Lo mismo hacen los que lo acompañan.

usted lo va a recibir aquí en su manos y en su templo venimos a dejarle⁶⁵¹ esta luz que tenemos en la mano”.

Al concluir su oración el rezador y sus acompañadores pegan las velas que tuvieron en la mano en el piso. Entonces, ellos se levantan mientras que los del segundo grupo siguen arrodillados escuchando y contestando al rezo y al canto de la rezadora del rosario.

Cuando termina éste, el rezador anuncia a los romeristas los horarios de las actividades religiosas del día siguiente y explica cómo se llevaran a cabo. Al final de la charla la mayoría de los romeristas se ponen a dejar parejas de velas encendidas en el piso de la iglesia frente al altar. Los abanderados antes de hacer esto, amontonan sus banderas en dos grupos en los muros laterales de la iglesia, aproximadamente a los lados del altar. Como es tradición colocan las blancas en la pared derecha y las coloradas en la izquierda. Entonces, el rezador, junto con los otros encargados, resuelve algunos problemas contingentes de la romería.⁶⁵² Además, coloca la vara de San Pedro en la misma posición de la noche anterior, es decir, apoyada al vidrio de la teca que hospeda la estatua de San Pedro, con su parte ovalada que casi cubre la cara de la estatua. Finalmente, todos se van a descansar, a cenar y a dormir.

El día siguiente la jornada por los romeristas empieza muy temprano ya que por las cuatro⁶⁵³ tienen que estar en la iglesia. Entonces, después de un rápido desayuno los

⁶⁵¹ En este momento el baja las velas que había levantado. Lo mismo hacen los que lo acompañan.

⁶⁵² Por ejemplo, en 2006, se decidió donde poner las velas y las flores que no se pudieron dejar en la iglesia de la Virgen de Guadalupe: “Aquí le encendimos aquí, todos lo que llevaron para la Virgen aquí lo pueden dejar”.

⁶⁵³ En 2006, la comisión salió a las cuatro de la mañana “horario normal” (es decir, “hora de Dios”).

romeristas se disponen en la misma, como el día anterior, en dos grupos.⁶⁵⁴ El primero, formado por el rezador y unos acompañadores, saldrá unos 40-60 minutos antes que el segundo, formado por los coheteros, los músicos, los abanderados, la rezadora del rosario y las personas sin cargo, hasta llegar a la primera cumbre del “Volcán”.

Antes de salir, el rezador, acompañados por las pocas personas que forman la comisión que se adelantara, realiza un breve rezo frente a San Pedro. En la oración, el rezador pide a San Pedro y a los otros santos la bendición para subir sin problemas al “santo Volcán” por ambos grupos: “por todos tu hijos que van hacia adelante, [y] por lo que van atrás”. Cuando termina la oración, todavía en la completa oscuridad, la comisión⁶⁵⁵ se mueve hacia el “Volcán”. Mientras tanto los tamboreros tocan frente a la iglesia de San Pedro.

El recorrido de este día consiste en la visita de una serie de puntos sagrados marcados por la presencia de una o más cruces, o un montón de piedras, en las cuales el rezador pide el permiso para avanzar hacia los siguientes puntos a los mismos santos de los anteriores rezos y, en la particular al santo “Volcán” donde los romeristas están ascendiendo.

La comisión llega al primer punto, marcado por una cruz arriba de un pedestal de cemento, caminando en la oscuridad. Todavía este punto se encuentra en la parte “civilizada” del pueblo. El secretario de la romería pone una corona de flores blancos en el brazo derecho de la cruz. Luego, antes de que el rezador comience su oración,

⁶⁵⁴ Don Rubén dio estas indicaciones organizativas a los romeristas el día anterior: “nosotros [el grupo del rezador] vamos a salir a las cuatro de la mañana y las banderas deben salir más atrasito para que así nos den tiempo que caminemos nosotros”.

⁶⁵⁵ En 2006 la comisión estuvo constituida por 10 personas.

mientras ya todos están arrodillados, cada uno de los presentes agarra dos velas⁶⁵⁶ y las encienden. Éstas son las que tendrán en sus manos durante todo el rezo. En este rezo, que se repite cambiando sólo algunas pequeñas partes en todos los puntos (Figuras 4.6. y 4.7.), lo que se añade respeto a los rezos de los días anteriores es la petición, por parte del rezador, a San Bartolo, del permiso de paso y de protección durante el recorrido para llegar al altar mayor colocado en una de las cumbres del Volcán:

“Señor San Bartolomé, te pedimos el permiso, vamos con el primer punto, y esperamos Señor San Bartolo su santa bendición, aquí para todos sus hijos que quieren llegar hasta el altar mayor le pedimos el permiso Señor San Bartolomé, que usted nos dé el permiso para subir en el santo cerro, para llegar en el altar mayor, te pedimos el permiso Señor (...)”.

En el curso de este rezo, además de San Bartolo, se citan, entre las diferentes entidades veneradas, principalmente la Virgen de Guadalupe y Jesús Cristo.

Una vez acabado el rezo y pegados, todos los miembros de la comisión, sus velas, en el piso frente a la cruz, el grupo se dirige hacia los sucesivos puntos donde repiten los mismos gestos.

Los puntos más importantes en el recorrido son “la cruz mayor de a medio cerro”, la “cruz mayor de la punta-cerro”⁶⁵⁷ (Figura 4.7.) y un punto que se encuentra en la segunda cumbre del Volcán.

En la “cruz mayor de la punta-cerro”, cuando llega el segundo grupo, este realiza la vuelta del caracol alrededor de las tres cruces que se encuentran en este lugar arriba

⁶⁵⁶ Si quieren cada uno puede cargar más velas encendidas. Por ejemplo, en 2006, Don Chava tuvo 4.

⁶⁵⁷ En estos dos puntos se realiza una ulterior acción ritual, es decir, se sahúman las cruces presentes.

de un pedestal antes de que sus miembros se arrodillen frente a éstas para escuchar los rezos y los cantos de la rezadora del rosario (Figura 4.8.). Recién acabado el rezo, los abanderados hacen un signo de la cruz con las banderas frente a cada una de las tres cruces y, luego dejan las mismas apoyadas atrás de las cruces en dos grupos.⁶⁵⁸ El que carga la vara de San Pedro la deja en el medio de los dos grupos. De la misma manera, los coheteros dejan sus cohetes a la izquierda de las banderas coloradas. Entonces, todos los romeristas colocan sus velas encendida debajo de las cruces y se golpean con algunas ramas diferentes partes del cuerpo para quitarse el cansancio. Finalmente, dejan la rama utilizada al pie de las mismas.

Después de un descanso, los hombres realizan un pequeño recorrido, en los cuales se visitan dos puntos, hacia la otra cumbre del “Volcán”. Las mujeres no participan ya que se piensa que esto provocaría el despertar del mismo o un temblor.

Entonces, todos los hombres, siguiendo los músicos visitan los puntos tradicionales marcados por particulares piedras. Los abanderados van sin sus banderas, mientras que el cargador de la vara de San Pedro la carga consigo. En ambos, el rezador ora con un par de velas encendidas en la mano luego de que el ayudante riega pétalos de flores amarillas arriba de los mismos. En ambos, detrás del rezador cuando ruega se pone el portador de la vara de San Pedro. En ambos, acabada la plegaria, todos los hombres dejan un par de velas encendidas como ofrendas. Esta es la última acción ritual que se realiza en el “Volcán” antes de regresar al pueblo recorriendo los mismos senderos de la ida.

En los años siguientes Don Rubén aportó un cambio importante a la romería ya que decidió que el recorrido de las iglesias del segundo día se tenía que realizar en sentido

⁶⁵⁸ Como es tradición dejan las coloradas a la izquierda (mirándolas) y las blancas a la derecha.

inverso al tradicional ya que no era el que quería Dios. De tal manera, ahora el recorrido pasa primero por la iglesia de la Virgen de Guadalupe para llegar al final a la iglesia del Señor del Pozo.

Los romeristas realizan esta peregrinación para pedir la lluvia. En efecto, como me contó un habitante de Venustiano Carranza, el señor José Del Carmen Torres, de aproximadamente 50 años de edad, hay una leyenda según la cual en este pueblo había un “*Totic*”⁶⁵⁹ que concedía a los peregrinos agua en cambio del respeto a su promesa de llegar en este pueblo de romería. En pasado, según el mismo señor, esta romería tenía muchos participantes⁶⁶⁰ mientras que ahora “se hicieron pocos”.⁶⁶¹

Según Don Guadalupe, el único de mis informantes de La Trinitaria que me pudo contar como era la romería de Venustiano Carranza, ya que acompañó, cuando era “chamaco”, sus padres, unas veces, los peregrinos de la Trinitaria hacían lo que actualmente hacen los del grupo de Yalumá. En efecto, el recuerda que la última noche antes de llegar a este pueblo se quedaban en un punto conocido como “puente blanco”. En cambio, en los días siguientes, ya que habían llegado a Venustiano dormían en “unas posadas, unas casas así”. El día siguiente a su llegada daban la vuelta “a unas cuatro iglesias”⁶⁶², mientras que “al otro día” subían “el Volcán”. Allí visitaban diferentes puntos y sus dos cumbres. En la segunda no podían llegar las mujeres: “todas, se quedaban en la primera”. En el “Volcán” se pedía “para tus animales, para gallinas, para milpa, para todo” y para el agua. En todos los puntos sagrados visitados se dejaban velas y ramilletes.

⁶⁵⁹ Como un Dios.

⁶⁶⁰ “Como 500 personas”.

⁶⁶¹ Otras informaciones sobre esta romería se encuentran en el Cap. 3. Véase las páginas 75-76.

⁶⁶² Don Guadalupe no se acuerda bien si la visita a las iglesias era un día antes de ir al volcán o después.

Respecto al recorrido a pie, él recuerda sólo unos puntos relevantes de los muchos que habían en los cuales ellos dejaban velas, veladoras y ramilletes y los rezadores realizaban sus oraciones. En efecto, recuerda que pasaban por “un lado” respecto a Francisco Sarabia,⁶⁶³ y luego, que dejaban ramilletes en una cruz afuera de la iglesia de Socoltenango y en la misma, donde además pasaban “un rezo”. Entonces, proseguían hasta un lugar cerca de un río, a lado de Socoltenango, donde dormían. Al otro día, caminaban otra jornada entera para llegar a Puente Blanco. Durante el curso de toda la romería se disparaban muchos cohetes.

Según Don Teófilo, por los que le contaron sus familiares, los romeristas del grupo de La Trinitaria iban a Venustiano en marzo, si bien la fecha variaba con base en la Semana Santa.

Según lo que cuenta Ruz (1990b: 227) la romería a Venustiano Carranza se realizaba el 22 de abril y duraba seis días. Mientras la ida era por Ochuchjob y Río Blanco el regreso se realizaba por un camino distinto que comprendía Socoltenango y Tzimol (*Ibídem*). A San Bartolo se solicitaba el agua.

Según los informantes de Ruz (*Ibídem*) su origen se remonta a los treinta cuando la efectividad para traer el agua de Santo Tomás comenzó a ser puesta en duda ya que las lluvias empezaban a ser pobres y aisladas. Fueron las colonias limítrofes al municipio de Comitán, las más cercanas al pueblo de Carranza, quienes se encargaron de propagar las virtudes de San Bartolo, de tal manera, que se comenzó a realizar la nueva peregrinación siguiendo el mismo ceremonial realizado en las otras romerías. Su única particularidad era la visita al “Volcán”, además de la a distintas iglesias⁶⁶⁴ y el

⁶⁶³ Es decir, no pasaban “en la mera colonia [sino] de un lado” “de largo” ya que “iban de pasada”.

⁶⁶⁴ Ruz (1990b: 228) cita las iglesias de “San Pedro Mártir, el Señor del Pozo y el Calvario”.

hecho que del pueblo se regresaba a las comunidades, además de listones, escapularios, maíz y frijol santificados por el contacto con el patrono, “ruedas de flores a manera de rehiletes” que se podían “colocar en la milpa para nulificar la acción destructora de los vientos o en la casa para evitar que se vuele el techo; listones que colocados en el cuello de los niños” evitaban enfermedades, y puntas de ocote con los que se picaba a las gentes en la región frontal, sobre todo a los niños, “para que sean más vivos” (Ruz 1990b: 228).

Finalmente, según Don Guadalupe, estas romerías se habrían abandonado por una cuestión económica ya que están “muy cara todas las cosas” e “ya no hay dinero”. Por lo tanto, por los gastos excesivos que comportaban.

En cambio, según Adams (1991: 114), el abandono de esta peregrinación se decidió en 1977 ya que las autoridades de Venustiano Carranza querían vetar a los peregrinos de llevar flores para obligarlos a comprarlos en su pueblo. El encargado tzeltal del tiempo, consideró esto un “hacer negocio” con las obligaciones rituales de los peregrinos y decidió detenerla.

La llegada de San Francisco: Tradicionalmente, cuando llegaba San Francisco su estatua entraba a la cueva del mismo nombre, donde se celebraba una misa en su honor. Después de que “ echaron todo el drenaje” del pueblo en la cueva los organizadores decidieron que la estatua se quedara afuera de la misma y que la misa se celebrara en este punto.

La procesión de la Virgen de Guadalupe: Sobre la procesión de la Virgen de Guadalupe Don Teófilo dice que probablemente comenzó “al tiempo de su abuelo”. Pero, en aquel periodo, la imagen de la Virgen llegaba de una colonia de La Trinitaria de nombre Ciprés cargada por sus habitantes los cuales la habían anteriormente levantado de la iglesia de Guadalupe Yalixau de La Trinitaria. Son como “cien años” que esta procesión no se hace de tal manera ya que la colonia se despobló. Entonces, posteriormente, la imagen comenzó a realizar el recorrido actual.

Romerías excepcionales para la lluvia: En casos de sequias prolongadas, los organizadores de La Trinitaria efectúan romerías excepcionales hacia uno o más lugares sagrados. Mis informantes me contaron cómo se realizaron en pasado varias de éstas. En particular, aquí relataré la romería que, según Don Luis, provocó el abandono del papel de encargado de la casa de junta y de rezador por parte de Francisco Calvo.⁶⁶⁵

En efecto, durante el periodo en que este último tenía ambos cargos, según Don Luis, se realizó, “porque no estaba lloviendo, [e] ya la milpa (...) se estaba doblando” una romería hacia la cueva de San Francisco. Después de haber solicitado una cooperación para pagar los cohetes y las flores se programó la romería para el día de Santa Rosa de Lima (30 de agosto). La romería se hizo llevando la estatua de San Francisco hasta su cueva. Una vez llegados a ésta, los peregrinos rezaron y, luego, se fueron por El Alto, dando, en la práctica, una gran vuelta al pueblo. Como a los tres o cuatro días cayó un aguacero y todo se compuso.

⁶⁶⁵ Él se conocía también con el nombre de Don Pancho Calvo.

Pero, esta romería se hizo sin el consentimiento y el apoyo del rezador principal del tiempo, Don Pancho Calvo que se enojó y retó sus organizadores a recibir “la mesa de San Mateo” (es decir, la casa de junta) que él custodiaba. Con mayor precisión, según Don Luis, él les dijo: “yo ya no quiero, yo se lo voy a entregar entre ocho días quiero que vengan a levantarlo y ya, no hay problema”. La romería excepcional había sido organizada por Don Teófilo, Don Artemio e Isaías, apoyados por otros organizadores de las romerías del pueblo. Don Teófilo intentó hacer cambiar de opinión a Don Pancho que pero quedó firme en su propósito de dejar su cargo, de tal manera que los otros organizadores de la romería suplicaron al mismo Don Teófilo de aceptar el cargo de rezador, cosa que hizo. Luego, él y los otros organizadores pactaron que la casa de junta se moviera a la casa de Don Artemio,⁶⁶⁶ quien asumió el cargo de encargado de la misma. En esta casa, hubo el formal abandono por parte de Don Teófilo del cargo que recubría en aquel entonces, el de abanderado de la bandera blanca de La Trinitaria, que fue recibido por Don Luis. En cambio, él se “recibió ya como rezador”.

Además de transportar la estatua de San Francisco hacia su cueva y celebrar una misa en la misma,⁶⁶⁷ había otra forma de ceremonia que se podía realizar en el pueblo para aliviar una sequía. Como me contó Don Guadalupe, esta consistía en bajar la estatua de uno o más de los santos de la iglesia del Padre Eterno, por ejemplo San Isidro o San Francisco, para sacarlo a dar la vuelta al pueblo acompañándolas con

⁶⁶⁶ Según Don Artemio, antes de recibir su cargo pasaron como dos años en los cuales la casa de junta estuvo por poco tiempo en diferentes manos.

⁶⁶⁷ También en este caso, por el problema del drenaje que contaminó el interior de la cueva, la misa ya se realiza al exterior de la misma.

cohetes y rezos. Generalmente, se sacaba antes San Francisco y, atrás, San Isidro. En cambio, el Padre Eterno no se sacaba ya que era “muy respetado”.⁶⁶⁸

Finalmente, otra ceremonia que se realiza para alejar la sequia consiste en un regreso a San Mateo por parte del rezador acompañado por los encargados de las comunidades que la sufren. Por ejemplo, años atrás Don Teófilo fue a San Mateo con “los señores de Margaritas (...) por necesidad que no llovía (...) cuando empezó la novena de San Mateo allá”. Es decir, que en aquel año, ya que no estaba lloviendo en el área de Las Margaritas durante el periodo de la lluvia, los encargados de las comunidades afectadas de esta área le pidieron de “ir otra vuelta” a San Mateo y él los acompañó de nuevo. Sin embargo, esta segunda vez se fueron en carro. Su visita fue todo un éxito tanto que cuando vinieron de regreso de San Mateo, “ya estaba lloviendo”.

Los cinco puntos y el recorrido de los mismos: Sobre el origen de los cinco puntos no hay ninguna información histórica sólo múltiples leyendas. Muchas hablan sólo del punto central ya que correspondería, por algunas, al lugar en el cual decidió quedarse el Padre Eterno, por otras, al lugar donde apareció.

Para el primer caso presento dos versiones recopiladas por Guzmán Coronado (2001: 131).

En la primera se relata que el Padre Eterno apareció por primera vez en La Trinitaria en el cerro de La Trinidad, un cerro que por eso lleva su nombre. Posteriormente, cuando construyeron su templo en el centro del pueblo se movió hacia allá para quedar

⁶⁶⁸ En cambio, ahora, sacan esta estatua muy a menudo. Según Don Guadalupe esto ya lo hacen “por negocio, (...) no por tradición”.

como patrón del mismo pueblo. Pobladores de Comitán y Tzimol intentaron llevárselo consigo,⁶⁶⁹ pero el santo se hizo tan pesado que no pudieron moverlo ya que él había decidido quedarse en La Trinitaria. Este lugar coincide con el punto central de este pueblo que se conoce como tres cruces ya que hospeda las mismas que representan el Padre, El Hijo y El Espíritu Santo, es decir La Santísima Trinidad.

En la segunda versión, se afirma que el Padre Eterno apareció en un lugar llamado *Pajulular*⁶⁷⁰, donde descansó y permaneció algún tiempo hasta que se reunió en el mismo una multitud para averiguar si de verdad había aparecido un santo en el pueblo. En aquel momento, la imagen habló pidiendo a los presentes que le hicieran su templo ahí. Entonces, los zapalutecos, después de una reunión, decidieron aceptar su petición y construir una capilla en ese lugar que se volvió el centro del pueblo.⁶⁷¹

En cambio, para el segundo caso transcribo la versión, relatada por su abuelo, que me contó Jaime López López.

“Hubo un señor que fue a traer palma por un lugar que se encontraba en la falda del cerro. La andaba buscando para que su esposa tejiera un petate.⁶⁷² Mientras buscaba la palma en el cerro encontró un viejito que le dijo: “adónde vas hombre?”; él le contestó: “pues voy por mi palma”; el viejito entonces le dijo: “aah, bien (...) te espero, quiero, quiero bajar al pueblo”. Entonces el otro se fue a traer su palma. Pero a su regreso ya no encontró este señor en carne, si no que el bulto del Padre Eterno. Entonces, decidió dejar su tercio de palma y se vino rápidamente a avisar al pueblo lo

⁶⁶⁹ Don Artemio cuenta que hubo diferentes intentos para mover la estatua de la Santísima Trinidad de La Trinitaria. Sin embargo, ella “siempre se volvía a venir aquí [en La Trinitaria]”.

⁶⁷⁰ Según Guzmán Coronado (2001: 131) el nombre de este lugar se debe al hecho de que en este lugar abundaba el árbol de *Pajuul*.

⁶⁷¹ Sólo en un segundo momento la estatua del Padre Eterno se movió a la actual iglesia central de La Trinitaria.

⁶⁷² Por largo tiempo esto fue una manera para obtener una entrada económica para las familias de La Trinitaria.

que había hallado. Se dirigió antes con el sacerdote y este último convocó a más gente. Todos se fueron a ver si era cierto su cuento. Llegado al punto indicado por el hombre, donde él había dejado su tercio de palma, el grupo encontró, sentada, la estatua del Padre Eterno, que estaba esperando su llegada para ser transportado al pueblo y, así, en procesión él fue llevado al mismo y colocado en la casa del padre (ya que todavía no había una iglesia)".⁶⁷³

Según Don Carmelino, este punto también podría corresponder al lugar donde fue escondida la estatua del Padre Eterno cuando "hubo la guerra".⁶⁷⁴

Sobre los cuatros esquineros también hay diferentes versiones con respecto a su origen. Para Don Luis los cuatro esquineros y los otros puntos venerados serían puntos donde "había caminado, había pasado el Señor". En cambio, Jaime López López me contó sobre los cuatro esquineros una historia que a su vez escuchó por el historiador del pueblo, Guillermo Vera, según la cual las cruces en estos puntos se pusieron como forma de protección contra una epidemia de peste que golpeó al pueblo en periodo colonial y "que no había poder humano que pudiera contener. Entonces los priostes, regidores, mayordomos del Padre Eterno se reunieron y en oración y en velación prepararon las cruces y escogieron los puntos más altos del pueblo, los cuatro puntos y se fueron a sembrar esas cruces. Luego de hacer esto la peste, que era la misma que "ya había asolado a Coneta" e ya quería acabar con La Trinitaria "se fue levantando"

⁶⁷³ Esta variante se parece a la tercera versión de la leyenda relatada por Guzmán Coronado (2001: 131). Según esta última, en un cerro más arriba de Pajulular, "un señor estaba cortando leña, cuando se le apareció un viejito, que se veía muy cansado y agotado". Éste pidió al señor que lo ayudara a llegar al pueblo. Entonces, el cortador de leña dejó su tarea y tomó al "viejito" en sus brazos y lo dejó hasta donde existía un "espino", indicándole que el pueblo ya estaba cerca. Sin embargo, nunca se fue al pueblo; se quedó donde lo había dejado su acompañador. Más tarde, la gente de Zapaluta se dio cuenta de que había un "viejito" [un santo] en aquel lugar.

⁶⁷⁴ Según Pinto López (2005: 90), también Don Teófilo le dio esta opción. Según él esto pasó cuando escondieron "todos los santos". Por esto, esta antropóloga piensa que esto podría haber pasado durante la guerra cristera.

Esto fue reconocido por pobladores de Coneta y de Quespala, que se vinieron a refugiar en este pueblo ya protegido.

Finalmente, según Don Carmelino estos puntos, incluyendo el central, se pusieron cuando “inició el pueblo” u como me dijo Don Teófilo, cuando “se fundó” el mismo. Sólo Don Luis llamó estos puntos “cardenales”.

¿Para qué sirven?: Sobre la importancia de la existencia de estos puntos y de su función los informantes me dieron diferentes respuestas las cuales realzan, por un lado, su función protectora, y, por el otro, su función curativa.

En cuanto a la primera función, por ejemplo, Don Luis afirmó que estos puntos, sirven “para defender el pueblo” “por algunos terremotos o alguna cosa pues, que pueda pasar”, de “cualquier peligro que hubiera”.⁶⁷⁵ Por esto, ellos tienen “encerrado casi el pueblo”.⁶⁷⁶ Don Teófilo confirmó sus palabras.

En cambio, por lo que concierne la segunda función como me comentó Don Guadalupe estos puntos “los dejó el Padre Eterno (...), Dios para que nos curemos”. En efecto, la gente de La Trinitaria “está acostumbrada a curarse (...) con puras flores, puras promesas”. Entonces, estos puntos, según el mismo informante son “muy respetados y muy efectivos” tanto que uno se puede curar de cualquier enfermedad “con sólo eso”. Como ejemplo de su efectividad, Don Guadalupe contó la cura que se hizo, unos ocho años atrás, a su “hermanita” que se sentía “muy cansada, muy (...) agitada”. Por esto, su familia fue a “poner las flores en los puntos” acompañada y

⁶⁷⁵ Por ejemplo, enfermedades, tormentas, sequías, etcétera.

⁶⁷⁶ Don Luis habla de la antigua cabecera de La Trinitaria cuando todavía no había crecido como la actual. En efecto, “el pueblo entonces no estaba así como está” ahora, “el pueblo estaba unido todo para allá”.

guiada por dos viejitos ya muertos, José Hernández y Lucio Zamorano, dos veces, una ocho días después de la otra. En ambos casos, el recorrido fue hecho con dos personas. La paciente no hizo el recorrido. Al final de la ceremonia su hermana ya estaba bien. El recorrido se hizo en dos días ya que iban a pie.

Su efectividad en la cura individual de las personas, según Jaime López López, depende del hecho de que estos puntos emanan “la unión y la fuerza del pueblo”, es decir, su energía colectiva.

Finalmente, una tercera función de los puntos es de tipo práctico. En efecto, como me dijo Don Guadalupe, fueron “sembrados” “por los rezadores porque lo respeten (...) la gente”, es decir como una forma de señalización de un lugar sagrado.

Resumiendo, los orígenes de estos puntos se pierden en las brumas del tiempo tanto que hay múltiples leyendas sobre su origen y significado. Su importancia es tal que se mencionan en el texto del rezo de Don Teófilo como “*chanchukul*”⁶⁷⁷, es decir, los “cuatro mojones”.

Por último, estos puntos se pueden usar para hacer el bien como el mal. En efecto, como me contó Don Teófilo muchas veces en los distintos puntos se pueden encontrar “cosas malas” “no cosas de Dios”, es decir, restos de objetos que se utilizaron para realizar actos de brujería.

En 1999, por instigación de Don Teófilo, el grupo de los organizadores de la romería decidió “componer” esto puntos que ya estaban marcados sólo por cruces chiquitas y en muy mal estado. Por lo tanto, se cooperó entre todos los participantes a los eventos rituales anuales del grupo, para comprar 7 nuevas cruces y el cemento para construir las bases de las mismas. Éstas se colocaron con una ceremonia donde estaban las

⁶⁷⁷ Según Jaime se cita en la frase “*chanchukul tu puesto, chanchukul tu lugar*”.

antiguas. Según Don Teófilo, este fue como un recuerdo que quiso dejar. Ya que él organizó esta acción en las cruces se apuntó su nombre. También, se apuntó la fecha en que se sembraron. Las 3 del punto central se colocaron el 4 de julio de 1999; las 4 de los esquineros se colocaron el 6 de julio de 1999.



Figura 4.1.: Don Rubén García Gómez (a), el rezador del grupo de organizadores de Villahermosa Yalumá ora en el primer punto antes de llegar a la segunda cumbre del Volcán. A su derecha están Don Maurilio y Don Armando García Agui (b), el tesorero del grupo (Romería a Venustiano Carranza 2006).



Figura 4.2.: punto sagrado visitado por los romeristas que se encuentra arriba de uno de los cerros que se levantan atrás de la iglesia central. En la foto se ven las velas y el ramo de flores dejados por los visitantes (Romería a Oxchuc 2006).



Figura 4.3.: los romeristas abandonan Oxchuc (2006).



Figura 4.4.: Los peregrinos caminan en dirección de Venustiano Carranza y su “Volcán” (2006).



Figura 4.5.: La comisión coloca veladoras y velas debajo de la estatua de San Bartolo (Romería a Venustiano Carranza 2006).



Figura 4.6.: La comisión reza frente a la “cruz mayor de la punta-cerro” (Romería a Venustiano Carranza 2006).



Figura 4.7.: La comisión reza frente a la “cruz mayor de la punta-cerro” (Romería a Venustiano Carranza 2006).



Figura 4.8.: El segundo grupo escucha los rezos y los cantos de la rezadora del rosario frente a la “cruz mayor de la punta-cerro” (Romería a Venustiano Carranza 2006).

III PARTE

RECORRIDOS RITUALES Y PEREGRINACIONES: UNA COMPARACIÓN

CAPÍTULO 5

DE RECORRIDO A ROMERÍA

En este capítulo final intentaré poner en evidencia las características que diferencian el recorrido ritual de la peregrinación. Éstas representan dos maneras opuestas de “caminar afuera del propio mundo”, de realizar una experiencia religiosa relevante en lugares “lejanos” al habitual, los cuales se consideran como los más aptos para obtener algo importante y necesario, algo sobre el cual no se tiene un control total. Los presentaré como los dos extremos de los posibles caminos de tipo religiosos que se realizan, por lo común, en el área maya en México.

Por lo tanto, en el primer párrafo expongo, de manera general, lo que distingue un recorrido ritual de una peregrinación.

En el segundo, marco esta distinción a un nivel todavía más profundo al presentar las diversas manera de “caminar hacia el exterior del propio mundo” que tendrían, idealmente, un rezador tradicional de La Trinitaria respecto a un peregrino urbano occidentalizado que participa en una peregrinación hacia algún lugar típico de veneración, por ejemplo, la Basílica de la Virgen de Guadalupe.

En el tercero, analizando las motivaciones de participación de los romeristas, así como los cambios y la continuidades en las maneras de realizar las romerías de La Trinitaria, contestaré el cuestionamiento de si las romerías de La Trinitaria son recorridos rituales, peregrinaciones o están en una fase de transición de un estado al otro.

En el cuarto realizo unos comentarios sobre las ideas de los autores que presenté en el capítulo 1.

En el quinto párrafo comento las ideas de los autores que se presentaron en el capítulo 2.

En el penúltimo párrafo expreso algunas de mis dudas sobre la idea proclamada de San Mateo Ixtatán como lugar de origen de los tojolabales.

En el párrafo terminal expreso algunas consideraciones finales sobre distintos aspectos de las romerías de La Trinitaria y de sus cargos.

Recorridos rituales vs. peregrinaciones

Con base en el material bibliográfico y etnográfico recopilado propongo la siguiente categorización de los eventos religiosos que incluyen una caminata hacia un lugar sagrado que se encuentra a una distancia que impide el regreso en el mismo día de la salida de los que la emprenden: 1) recorrido ritual; 2) peregrinación.

1) Un recorrido ritual tiene las siguientes características: a) es simbólicamente comunitario; b) incluye visitas a lugares naturales o arqueológicos que si bien pueden presentar símbolos cristianos (principalmente cruces) mantienen significados que no son de esta tradición religiosa; 3) marca territorios ancestrales con los cuales quienes lo realizan, quieren perpetuar una relación para distintas y variables razones, generalmente ligadas a sus propias raíces identitarias.

La primera característica, “simbólicamente comunitario”, apunta a incluir en la categoría de recorrido ritual no sólo lo que es llevado a cabo por los delegados de una

específica comunidad que los envía a un lugar sagrado en el cual harán peticiones que la benefician como colectivo, sino también el recorrido realizado por individuos o pequeños grupos que se dirigen hacia lugares concebidos como espacios en donde moran poderes o energías colectivas.

En síntesis, éstos serían dos extremos de una gama de posibles recorridos rituales en los cuales el elemento comunitario es la parte más relevante. Si en el segundo, este elemento se encuentra al final del recorrido, en el lugar con el cual se busca relacionarse para poder obtener una curación, ya que ésta se realiza gracias a la “energía del pueblo”, en el recorrido realizado por los delegados de una comunidad, este elemento está presente al comienzo y durante el recorrido, ya que los que viajan son encargados de la comunidad, y al final, ya que las peticiones realizadas a la entidad visitada son de tipo colectivo.

Además, de esta diferencia, hay otra que permite distinguirlos: su radio de acción. Mientras que el recorrido realizado por individuos o pequeños grupos (por ejemplo, el recorrido de los cinco puntos) se realiza al interior del paisaje⁶⁷⁸ “vivido” cotidianamente, el recorrido realizado por los delegados de una comunidad, se lleva a cabo caminando en paisajes ajenos, distintos de aquellos con los cuales los romeristas se relacionan, práctica o simbólicamente, en la vida cotidiana.

Con el primer paisaje se tiene una relación íntima, ya que continuamente se reitera por medio de ofrendas realizadas en las fechas cíclicas anuales en sus lugares sagrados; en él se tiene el mayor grado de seguridad ontológica personal y comunitaria, gracias a la presencia constante de un grupo de especialistas rituales principalmente locales. Mientras tanto, con el segundo paisaje, escasamente conocido

⁶⁷⁸ Para la definición del concepto de paisaje utilizado véase el siguiente párrafo.

y más inseguro, se tiene una relación cíclica anual menor a través de senderos marcados por lugares que se hace posible sólo por la presencia de un puñado de especialistas rituales, a veces de mayor rango, quienes por medio de sus acciones obtienen el permiso y el bienestar para avanzar hasta el punto final del recorrido.

En la práctica, el recorrido ritual que se realiza a través de este último paisaje es la expresión de un tipo de relación con el paisaje vivido que se traslada a paisajes con los cuales no se tiene una relación cotidiana. Para realizar éste se utiliza el mismo *habitus* ritual que tiene éxito en el propio paisaje de vida cotidiana.

En resumen, con la característica “simbólicamente comunitario” pretendo incluir en mi categoría recorrido ritual estos dos tipos de recorridos y sus variantes que representan grados distintos de alejamiento físico y simbólico del paisaje vivido con el cual se interactúa al seguir el ritmo de las estaciones.

Aunque en mi categoría de “recorrido ritual” el recorrido hacia los puntos esquineros del pueblo de pertenencia es el “grado 0” de este tipo de acción ritual, ya que a este grado se encuentran todos los elementos básicos de este tipo de manifestación religiosa, lo de grado superior, que se clasifica de esta manera para incluir un recorrido hacia un lugar que se encuentra al exterior del territorio simbólico de relación primaria, es decir, concretamente, de la cabecera del municipio de las personas que la llevan a cabo, se diferencia propiamente de la peregrinación por las siguientes características:

- 1) se realiza para lograr un objetivo que la colectividad lo que lleva a cabo considera fundamental para su preservación;
- 2) es llevado a cabo por encargados que cumplen un servicio para la comunidad a la cual pertenecen;

3) no participan en él o lo hacen en un número minoritario, respecto a los encargados, personas que van por fines personales o familiares.

Por lo tanto, se puede hablar de peregrinación cuando este acto ritual que incluye un viaje exterior al paisaje habitual:

1) se realiza para lograr diferentes objetivos que pueden ser comunitarios, familiares o personales;

2) es organizado por un religioso católico oficial o por un grupo de personas que tienen peticiones personales o de corte universal que hacer a la entidad sagrada visitada;

3) participan en ella personas con una identidad individualizada en búsqueda de momentos comunitarios de vida. Su relación con la entidad sagrada se realiza principalmente sin intermediario, en los momentos religiosos católicos folklóricos y para intereses personales. Si se realizan peticiones de tipo colectivo, éstas son de importancia secundaria respecto a las anteriores;

4) puede incluir visitas a lugares naturales pero sólo aquellos cuyos significados tradicionales ya han sido borrados por los significados de tipo católico u occidental;

5) sus caminos ya no marcan paisajes ancestrales de referencia identitaria colectiva sino que se vuelven puros escenarios de fondo, tanto que se pueden volver insignificantes y sustituirse por un viaje en camión o carro. En la práctica, se vuelve importante solo el punto final del viaje, ya que lo que interesa es lograr una relación de cercanía con la entidad venerada en éste.

Estas categorías representan dos extremos ideales, ya que realmente en la actualidad en los acontecimientos religiosos de este tipo se encuentran características presentes en ambas.

Un mismo camino, un diverso sentido: romeristas tradicionales y modernos

Para marcar de manera más clara la distinción que hago entre recorrido ritual y peregrinación, en este párrafo destaco, las diferencias que existen entre la realización del primero por parte de un rezador de La Trinitaria tradicional y la de la segunda por parte de un peregrino urbano católico estándar occidentalizado que profesa una forma de “cristianismo folklorizado”.⁶⁷⁹ La primera distinción en sus experiencias religiosas tiene que ver con sus concepciones de la persona.

En efecto, si el primero la tiene cuaternaria,⁶⁸⁰ el segundo la tiene binaria.⁶⁸¹ Entonces, el primero cargará hacia su meta final dos cuerpos y dos almas, mientras que el segundo un cuerpo y un alma.

Por lo que concierne a sus cuerpos y sus identidades, mientras que el peregrino “moderno” sentirá el cansancio que golpea, paso a paso, la parte deficiente de su identidad individualizada, su parte decadente, al mismo tiempo que sentirá levantar su parte espiritual, el rezador tradicional, por un lado, sufrirá en su cuerpo-carne⁶⁸² las

⁶⁷⁹ Es decir, una forma de cristianismo que es una mezcla confusa de tradiciones populares locales y de referencias cristianas universales (Le Breton 2002: 29).

⁶⁸⁰ Según Pitarch Ramon (2011: 169) los tzeltales conciben a la persona como compuesta por cuatro aspectos: una *forma substancial* (cuerpo-presencia), una *substancia sin forma* (cuerpo-carne), una *forma insubstantial* (alma-humana) y una *insubstantialidad sin forma* (alma-espíritu).

⁶⁸¹ La típica concepción de la persona del ferviente católico ortodoxo en occidente es binaria ya que se compone por un cuerpo y un alma.

⁶⁸² Según Pitarch Ramón (2010: 177) el cuerpo carne de la persona tzeltal tiene las siguientes características: 1) es “un cuerpo carnal, un objeto físico inerte” que “no comprende”, ya que “por estas partes no circula la sangre”, los huesos, el cabello (junto con el resto del vello corporal) y las uñas (Pitarch Ramón 2010: 177); 2) se asocia a la presencia del dolor (*Ibídem*); 3) está formado por “partes”, fragmentos discretos, claramente distinguibles y susceptibles de ser dañados, por ejemplo, por las enfermedades (*Ibídem*); 4) su materia es interespecífica ya que es propia de los seres del mundo ordinario (humanos y animales) (Pitarch Ramón 2010: 181 y 203); 5) no posee una forma determinada (*Ibídem*: 181); 6) no es ni vestido, ni desnudo (*Ibídem*: 188); 7) tiene un carácter pasivo (*Ibídem*: 190); es un cuerpo objeto (*Ibídem*: 193); 8) es transformable, por ejemplo, a través de un cambio de alimentación o de ambiente (*Ibídem*: 205). Este cuerpo coincide aproximadamente con el cuerpo humano europeo, pero con algunas excepciones (Pitarch Ramón 2010: 177).

dificultades y el cansancio del camino, por el otro, percibirá y se comunicará a través de su cuerpo-presencia⁶⁸³ y de su identidad relacional con los otros cuerpos presencia y las entidades sobrenaturales que encuentra en el mismo, actualizando su “forma de ser”, de manera controlada, a través de sus acciones rituales.

En cuanto concierne al tipo de espacio en el cual ambos mueven sus cuerpos, el peregrino urbano interactúa por medio de una perspectiva religiosa individualizada, con un paisaje que es un lienzo vacío lleno de objetos físicos, formas materiales inertes, y algunos puntos sagrados, mientras que el rezador tradicional se relaciona desde una perspectiva social con un paisaje⁶⁸⁴ lleno de seres vivos. Además, el primero se traslada por un mundo natural distante, y hasta hostil y peligroso, si bien bajo un

⁶⁸³ Según Pitarch Ramón (2010: 177) el cuerpo-presencia de la persona tzeltal tiene las siguientes características: 1) es “un cuerpo fenoménico”, que tiene una “forma específicamente humana” (Pitarch Ramón 2010: 177 y 182); 2) “comprende el conjunto del cuerpo humano, incluido el cabello, las uñas, los huesos” y su “interior” (*Ibídem*: 178 -179); 3) es “un medio para relacionarse con otros seres humanos” (*Ibídem*: 177); 4) existe para ser visto, percibido por otro cuerpo-presencia semejante ya que es a través del mismo que tiene lugar la percepción (*ibídem*: 181); 5) es “la figura, la forma corporal, el semblante, “la forma de ser”, la forma de hablar, la manera de caminar, de vestir la ropa” (*Ibídem*: 179); 6) es “también lo que se recuerda de una persona ya fallecida, y lo que se presiente de una criatura antes de nacer” (*Ibídem*: 179); 7) es permanente y “tiende a ser pensado en abstracto como estando vestido” (*Ibídem*: 188); 8) es individual (*Ibídem*: 190); 9) es activo (*Ibídem*: 190). Lo que lo define es hacer cosas: “trabaja”, “pasea”, “juega”, “habla” (*Ibídem*: 195); es un cuerpo sujeto (*Ibídem*: 193); 10) “es el resultado del “aprendizaje” de los hábitos sociales y morales de la especie: ciertas formas de conocimiento, el lenguaje y el habla, la etiqueta social, los movimientos y gestos corporales, la indumentaria, etc.” (*Ibídem*: 205); 11) es “menos susceptible de ser modificado”; para cambiar necesita que primero cambie el cuerpo carnal (*Ibídem*: 205). Este cuerpo no tiene un término comparativo con el cuerpo europeo (Pitarch Ramón 2010: 177). El cuerpo-presencia es una especie de “fachada” que constituye el yo, pero una “fachada” en la cual se encuentran depositados los hábitos sociales y morales (Pitarch Ramón 2010: 201). Es el “término intermedio que conecta el cuerpo carnal con las almas y demás espíritus sin cuerpo” (*ibídem*: 177) y “el que permite la comunicación física — esto es, fuera del sueño y del ritual — entre los estados ordinario y sagrado de la existencia” (*ibídem*: 203). Se halla “en una posición intermedia y articular entre la identidad relativamente constante del cuerpo-carne, y el estado de permanente inestabilidad de las almas”, entre “lo innato y lo construido” (*ibídem*: 206). Según Pitarch Ramón (*ibídem*: 206) se podría llamar a esta posición intermedia, usando un término más émico, “lo cultivado” en el sentido, “de la palabra tzeltal *ch'iib*, cuyo significado es crecer, pero aplicado al crecimiento de ciertas plantas silvestres — el tabaco por ejemplo — a las que se debe prestar algún cuidado para que logren desarrollarse”.

⁶⁸⁴ Este tipo de paisaje da una “seguridad ontológica” (Vigliani 2011: 46) ya que se inserta en una perspectiva relacional, que, “no plantea, como hace el dualismo ontológico, una distancia entre nosotros y el mundo, sino un proceso relacional de incorporación continua en donde sujeto y objeto están fusionados en la experiencia compartida del habitar” (*Ibídem*: 42). Desde esta perspectiva, “el ser y el mundo se definen ya no como entidades discretas sino a partir de las relaciones entre ellos” (*Ibídem*).

sentido de protección por ser parte de un grupo y por su fe, mientras que el segundo se relaciona con un paisaje⁶⁸⁵ significativo, al recorrer senderos⁶⁸⁶, al interactuar con lugares⁶⁸⁷, al orientarse con horizontes⁶⁸⁸, habitado (en sentido fenomenológico⁶⁸⁹) o “poseído”⁶⁹⁰ (en sentido tzeltal) por otros “dueños” humanos y extra-humanos con los cuales busca instaurar, por medio de una actitud humilde y una específica cantidad de

⁶⁸⁵ Según Iwaniczewski (2011:35), el paisaje es: “el espacio vivencial del hombre subjetivamente centrado en el hombre”. Como producto de la cultura, éste es el resultado de las transformaciones de los espacios físicos en lugares significativos que las comunidades humana llevan a cabo por medio de las actividades cotidianas, los conceptos, las creencias e imágenes asociadas a los mismos. Según el mismo autor (Iwaniczewski 2011: 35) desde su nacimiento, el paisaje, que “constituye el medio circundante del hombre, se convierte en el medio que le es natural, porque es formado por él y está relacionado con su modo de ser y de vivir”. Esta correlación entre el hombre y su paisaje es inseparable (*Ibidem*: 36). Por un lado, este último existe sólo en relación con el primero y “su trabajo intelectual” (*Ibidem*: 27), por el otro, el paisaje “representa la manera en la cual el hombre identifica/ construye a sí mismo mediante el establecimiento de las relaciones con la naturaleza y con otros humanos”. En la práctica, mediando entre la naturaleza y la cultura el paisaje “se convierte en una parte del *habitus*” del hombre.

⁶⁸⁶ Según Christopher Tilley (1994) los senderos son los medios para los recorridos sociales. Estos fijan/crean “asociaciones espacio temporales”.

⁶⁸⁷ Marc Augé define el lugar como “un área del espacio-tiempo marcada por una relación humana particular, un campo de la interacción humana en donde se constituye la practica humana”. Su lugar tiene tres características: es identificatorio, relacional e histórico (Augé 1993: 52). Los seres humanos realizan una construcción concreta y simbólica mientras actúan; crean un lugar “antropológico” (*Ibidem*).

⁶⁸⁸ Según Stanislaw Iwaniczewski “el horizonte proporciona indicadores singulares, marcos referenciales que se refieren a los lugares particulares y marcos referenciales comunes” (Apuntes del curso de Arqueología Simbólica 2003 del profesor Stanislaw Iwaniczewski, ENAH, Ciudad de México).

⁶⁸⁹ Según la fenomenología, hay un espacio, el espacio vivencial del hombre, el que se experimenta directamente en la vida, que precede al espacio científico o a la idea matemática del espacio (Iwaniczewski 2011: 28). Éste no es ni “un puro posicionamiento del hombre en el espacio físico”, “ni un espacio geométrico al cual se añaden los valores emocionales y subjetivos” (Iwaniczewski 2011: 33). Este concepto de espacio, vivencial, existencial, es algo que no se puede escindir del ser humano, ya que es propio de su experiencia de vivir-en-el-mundo, ya que es su “modo de ser”, su “relación de ser” (Iwaniczewski 2011: 33). Es algo propio de la humanidad como especie, un “modo particular de vivir del hombre” (*Ibidem*: 35). Este tipo de espacio es “el espacio circundante, familiar al sujeto, con el cual crea una relación duradera, subjetiva, emotiva, que, al mismo tiempo, le permite crearse a sí mismo” (Iwaniczewski 2011: 34). Con base en esta concepción del espacio, la fenomenología supone que el hombre obtiene su conocimiento del paisaje a través de la experiencia sensorial de su cuerpo (Vigliani 2011: 176). Los movimientos cotidianos del segundo a través del primero, convierten el paisaje en un espacio de memoria autobiográfica en continuo proceso de hacerse y de transformarse (Vigliani 2011: 178).

⁶⁹⁰ Según Pitarch Ramon (2010:183 y 2011:155) la traducción “conceptualmente más” cercana en español del término “indio” o “indígena”, *swinkilel lum*, en lengua tzeltal, es, “cuerpo- presencia del lugar” o “dueño del lugar”. En el primer caso, esta expresión indica que “cada clase de cuerpo-presencia se encuentra asociada a un tipo de lugar específico” (Pitarch Ramón 2010:183); en el segundo, que “cada tipo de cuerpo presencia “es “dueño” o domina en el sentido de que ocupa un dominio, cierto territorio” (*Ibidem* 2011: 155). Sin embargo, según Pitarch Ramon (2010: 183) lo que cada clase de cuerpo presencia posee no es “un espacio físico” sino “ontológico”, es decir, “una suerte de ecosistema cultural que no interfiere geográficamente con el de otras especies, y que es aquel que le resulta apropiado”.

ofrendas, una relación de reciprocidad. En la práctica, este último incorpora o reincorpora en su cuerpo presencia, a través de sus acciones, el paisaje con el cual se relaciona.

Como bien aclara Vigliani (2011: 182) la percepción del paisaje no depende del aparato sensorial del hombre sino de su condición de ser persona, de su manera de entender la corporalidad. Por lo tanto, una diferente concepción de la *extensión* del cuerpo en el paisaje implica una interpretación diferente del mismo: “lo que yo percibo con el movimiento del cuerpo en el paisaje es lo que *yo percibo* de acuerdo a mi noción de cuerpo y a mis prejuicios y presupuestos (culturales, sociales, filosóficos, psicológicos...)” (*Ibíd.*).

Finalmente, mientras que el rezador tradicional, en primer lugar, realiza una petición de tipo colectivo, desde su posición de intermediario de la comunidad quien lo escogió para “cargar” ese papel, para representarla en los diferentes lugares visitados durante el recorrido ritual, y sólo, en segundo lugar, peticiones de tipo personal para los otros participantes en el mismo,; el peregrino urbano, dirige una petición principalmente de tipo personal a la entidad sobrenatural visitada en el lugar sagrado principal, destino de la peregrinación de la cual fue un participante, y sólo, secundariamente y con menor frecuencia, alguna petición de tipo colectivo. Este último da una importancia mayor al lugar en el que se encuentra la entidad sagrada a la cual quiere hacer su petición en comparación con el rezador tradicional que da una importancia no solo al punto final del recorrido sino a todos los otros puntos importantes del camino en los cuales pide el permiso de paso y la protección para llegar al siguiente.

Para concluir, los dos tipos de romeristas, tienen en común que conocen e identifican al mundo en que viven a partir de su propia inmersión corporal y sensorial, que conocen a través de sus *habitus*⁶⁹¹ y su *doxa*⁶⁹², que conocen a través de los movimientos de sus cuerpos en el espacio. Sin embargo, por tener concepciones de la persona, del cuerpo humano y del espacio que los rodea “culturalmente impregnadas” y diferentes, realizan experiencias de camino distintas: el rezador tradicional, un recorrido ritual, el peregrino urbano, una peregrinación.

Las romerías de La Trinitaria: ¿recorridos rituales o peregrinaciones?

En este párrafo con base en el análisis de las motivaciones individuales y grupales manifestadas en las diferentes romerías así como de los cambios aportados a éstas, contestaré la siguiente pregunta: ¿las romerías de La Trinitaria tienden más a ser recorridos rituales o peregrinaciones?

Motivaciones para ir a las romerías: Respecto a los cambios que hubo en las motivaciones para ir a las romerías, para realizar una comparación con las que yo

⁶⁹¹ Según Bourdieu (1991:92), los *habitus* son: “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes”.

⁶⁹² Por *doxa* entiendo una percepción naturalizada de la estructura social existente, en donde el orden cosmovisional y político establecido es percibido como un orden natural y auto evidente que existe sin ser cuestionado (Silliman 2001: 193). Como afirma Bourdieu (1991: 117): “La *doxa* originaria es esta relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre el *habitus* y el campo con el que este concuerda, esta experiencia muda del mundo como si fuera por si solo que procura el sentido práctico. La creencia en actos inculcados mediante los aprendizajes primarios, que (...) tratan el cuerpo como un recordatorio, como un autómata (...) al mismo tiempo que como un deposito donde se conservan los valores más preciados, es la forma por excelencia de esta especie de pensamiento (...) simbólico”.

recopilé, transcribo las que fueron reunidas por Navarrete (2011: 152) en los años 80 con los romeristas que iban a San Mateo:

“a) Entre la mayoría indígena, sobre todo en los de edad madura, priva el sentimiento de retorno al lugar de origen, de regresar al sitio de donde partieron los antepasados. Ellos, que en esos tiempos fueron dueños de la mina de sal, vienen a cumplir con la obligación establecida por sus ascendientes de peregrinar a la fuente para pedir que los vientos y la lluvia les sean propicios y les otorguen buenas siembras.

b) Entre los ladinos el sentido de identidad está menos enraizado, y muchos peregrinan para continuar una costumbre que sus abuelos practicaban por motivos agrícolas comunes. En la actualidad privan razones individuales: búsqueda de salud y suerte, y el cumplimiento de una manda: “Le juré a San Mateo que si salvaba a mi madre iría a verlo”. En este caso, frente al santo católico, el agua de sal y el significado del retorno pasan a segundo término. Algunos jóvenes confesaron hacerlo por deporte y “por conocer””.

Claramente, durante mi periodo de trabajo de campo, averigüé que los grupos reconocidos por Navarrete aun existían y expresaban las mismas motivaciones pero con dos importantes excepciones:

1) no registré la existencia de un “sentimiento de retorno al lugar de origen”, o un deseo de “regresar al sitio de donde partieron los antepasados”; en su lugar, registré entre los adultos mayores, los organizadores de La Trinitaria y los campesinos participantes, el deseo de continuar con una de las tradiciones fundamentales de sus antepasados quienes la realizaban para obtener, como dice Nolasco *et al.* (2003: 412): a) “las lluvias

para lograr buenas cosechas y la crianza de los animales; b) la armonía en y entre las comunidades; c) la buena salud de los romeristas”. Por lo que concierne a los problemas relativos con esta motivación particular, es decir, al regreso hacia el lugar mítico de origen que sería más específicamente de los peregrinos tojolabales, hablaremos detalladamente en el penúltimo párrafo.

2) registré un aumento de las personas, en particular debajo de los 50 años, quienes realizaban esta romería para fines individuales, principalmente para encontrar alivio a males personales o familiares así como una disminución de las personas que la realizaban como representante de una comunidad, como bien lo evidenciaba el número bastante limitado de comunidades que ya enviaban sus abanderados. Además, registré que los únicos que privilegiaban la motivación comunitaria, entre los jóvenes, eran los pocos que tenían un cargo.

En síntesis, en 25 años las tendencias motivacionales registradas por Navarrete (2011: 152) se habían acelerado con un evidente aumento de la importancia de los fines personales respecto a los fines colectivos como motor para realizar la romería a San Mateo.

Actualmente, todas las romerías actuales se pueden considerar, como hace Guzmán Coronado (2001: 135), como “celebraciones heterogéneas, con diversas expectativas de los asistentes”.

Cambios en las romerías: Respecto a los cambios en la realización de las romerías, también hablaré de los datos recopilados en la romería a San Mateo.

Entre los cambios más significativos está la inclusión de las mujeres y los jóvenes como participantes en la romería de San Mateo. También hay la inclusión posterior de todos los que quieren ir y no sólo de los que tienen un cargo, de tal manera aumentando la importancia y el número de las personas que antes iban, al máximo, “de compañía”. Creo que la diferencia fundamental entre las antiguas romerías y las actuales se pueda bien resumir por medio de esta frase de Don Artemio, según la cual “la obligación” que tenía el encargado de la casa de junta cuando iba a San Mateo era: “llevar las velas, limpiarlo ya con San Mateo y encender nuestras velitas y comprar aparte las velitas”. Luego, de ahí regresaba las velas amarilla y “encontrarle cada quien (...) que cooperó”. No se tenía que” llevar flor por promesas que voy ir a que está enfermo mi hijo y empezar a pedir, ahí (...)”

Respuesta a la pregunta inicial: Según mi opinión, las romerías de La Trinitaria que empezaron como recorridos rituales se están volviendo paulatinamente peregrinaciones. El material etnográfico recopilado por el suscrito muestra claramente esta tendencia.

Recordamos que, en mi opinión, el recorrido ritual sirve para cultivar y estrechar ciclicamente una relación con un paisaje que sustenta materialmente y simbólicamente la existencia de una específica identidad comunitaria, mientras que la peregrinación se sustenta por múltiples fines de tipos personales o familiares generalmente asociados a cuestiones de tipo sanitario, a veces unidas a peticiones de tipo universales.

Si bien el rezador intenta transmitir los significados tradicionales de los recorridos rituales de La Trinitaria a los peregrinos que se acercan por diferentes motivos a esta

forma de veneración religiosa intercomunitaria su intento logra pocos resultados por los múltiples cambios a nivel local, nacional y global que están interviniendo alrededor de sus vidas.

Los participantes que no son principalmente campesinos y cuyas identidades no se formaron en un contexto de tipo mayormente comunitario como era el de las comunidades indígenas de un tiempo y que no tienen algún cargo, ya privilegian y dan a la misma otros sentidos que son los típicos asociados a las peregrinaciones que se realizan en el ámbito del catolicismo popular tradicional. En efecto, estos peregrinos, cuyo número aumenta constantemente, realizan las mismas, en primer lugar, por una promesa de algún tipo, por pedir la curación de algún tipo de mal que afecta a sí mismo o alguna persona cercana, por pedir la resolución positiva por algún asunto específico, etc., y no, o sólo secundariamente, por la obtención de algún beneficio por la comunidad de pertenencia.

En cambio, disminuye constantemente el número de las personas que las cumplen en cuanto “encargado” de una comunidad. En la actualidad, las pocas comunidades que todavía envían sus encargados son las que tienen una relación de confianza y respeto personal con Don Teófilo que consideran ser el guardián, el heredero y el conocedor del sentido real y de la importancia, por la perpetuación del pueblo, de esta costumbre religiosa, y quien es la persona con la cual siempre acudieron con buenos resultados, para la resolución de sus conflictos y problemas de tipo religioso.⁶⁹³

⁶⁹³ Un ejemplo de esta relación es la con la comunidad de Saltillo, una de las más tradicionales de la zona tojolabal. Ésta recibió por Don Teófilo la siembra de una cruz en una cueva de su territorio para que sus miembros la usen para hacer peticiones a San Mateo, en lugar de ir a su municipio, cuando, después de su muerte, probablemente la romería ya no se realice.

Paradójicamente, en la actualidad son más los miembros de estas comunidades tojolabales los que realizan las romerías por sus motivaciones originales que los mestizos sin cargo de La Trinitaria entre los cuales, en cambio, hay un aumento de personas que participan a las mismas por motivaciones de corte personal y “por voluntad”.

Además, esta tendencia a la disminución de la importancia de los significados tradicionales se agrava por la muerte y el abandono, por motivaciones físicas, de los peregrinos con más años de participación en las romerías. Ya sus sustitutos en los cargos tienen las creencias tradicionales de manera más blanda y ya los interpretan desde una óptica que tiene influencias mayores del pensamiento occidental.

Finalmente, si bien en términos míticos e históricos hay todavía un “recuerdo” real e ideal de cómo se realizaban estas romerías, en la actualidad, los cambios aportados por Don Teófilo, por permitir su sobrevivencia, aunque permiten continuar su realización práctica, dan el paso a un lento cambio de las motivaciones principales para su realización que a la muerte de Don Teófilo podría provocar, si no su definitivo abandono, el paso definitivo de esta manifestación religiosa de la categoría de recorrido ritual a la de peregrinación.

Comentario final sobre algunas de las ideas de los autores que se presentaron en el capítulo 1.

En el capítulo uno⁶⁹⁴ se presentó la teoría de Gary Gossen sobre el porqué la mayoría de

⁶⁹⁴ Véase páginas 83-84.

los movimientos rituales chamulas se realizaba en el sentido contrario al de las agujas del reloj. Aunque no se pueda descartar la explicación de Gossen, mi interpretación se basa sobre las palabras del rezador de Villahermosa Yalumá Don Rubén, quien relacionaba este movimiento no con el movimiento del astro solar sino con un elemento natural relacionado con su vida campesina. En efecto, él asociaba este movimiento a como “la planta de frijol se envuelve alrededor de la planta de maíz”.

Con respecto a las ideas de Ochia concuerdo sólo en parte con la división que él propone entre el intercambio de santos y la peregrinación.⁶⁹⁵

En efecto, Ochiai se da cuenta, como me percaté también yo, que las peregrinaciones no contribuyen a establecer una posible relación “ceremonial y diplomática” a nivel intercomunitario pero no por mis conclusiones, que aminoran la importancia de la dimensión comunitaria para esta categoría, sino porque, para él, la dimensión colectiva de una comunidad existe sólo en presencia de la imagen concreta de un santo y no de un grupo de personas que llegan de una misma comunidad que son considerados simples devotos.

En cambio, yo considero que los recorridos rituales, lo que son para mi también los intercambios de santos, sobre el cual él enfoca su estudio, no necesitan de la imagen concreta de un santo para expresar su dimensión colectiva, como demuestra el material etnográfico que presento, en el cual esta dimensión se manifiesta a través de un grupo de encargados, las ofrendas y las banderas que cargan.

Respecto a las motivaciones que producen el abandono del intercambio de santos que él menciona, hay dos que corresponden a las que mis informantes expresaron

⁶⁹⁵ Véase pág. 85.

como motivación para el abandono de una romería: 1) riña entre los participantes; 2) gastos excesivos en su realización.

Sin embargo, por lo que concierne a la primera motivación, en el caso que yo registré, el grupo que abandonó la romería organizada por los de La Trinitaria por una riña que hubo en el lugar llamado Puente Blanco durante la romería a Venustiano Carranza, entre el rezador de La Trinitaria, Don Francisco Calvo y el encargado de la comunidad de Los Riegos, Don Hermelindo, no dejó por completo de realizar éstas formas ceremoniales. Por el contrario, Don Hermelindo, que ya era el referente por distintas comunidades tojolabales, empezó a organizar por su cuenta las mismas romerías que celebraban los rezadores de La Trinitaria.

Sobre la segunda motivación ésta fue la que los organizadores de La Trinitaria siempre contestaron a mi pregunta sobre el porqué ellos habían dejado de ir a Oxchuc y Venustiano Carranza.

En cambio, sobre otra de las motivaciones para el abandono, es decir, la oposición a la misma por parte de diferentes componentes de la iglesia oficial, yo recopilé datos completamente opuestos. En efecto, los únicos representantes de la iglesia oficial de los cuales registré la opinión sobre las romerías organizadas por los de La Trinitaria, durante mi trabajo de campo, el cura de San Mateo en 2006 y el cura de La Trinitaria en 2010, mostraron ambos, interés y respeto hacia estas “costumbres” y, además, se prodigaron en elogiar a Don Teófilo por su constancia en continuar estas ceremonias tan importantes y “tradicionales”.

Comentarios finales sobre algunas de las ideas de los autores que se presentaron en el capítulo 2

En este apartado expreso algunas consideraciones finales sobre las teorías de las peregrinaciones y el dilema de la continuidad prehispánica o importación del Viejo Mundo de la tradición de peregrinación americana que ilustré en el capítulo 2.

Ninguna de las teorías generales sobre las peregrinaciones presentadas me parece completamente apta para abordar mi tema de tesis y mi particular caso de estudio por diferentes motivos que a continuación presentaré.

La teorías de los Turner no creo sea apta para abordar el estudio de un recorrido ritual realizado por una comunidad principalmente campesina, como es la que yo investigo. Según mi opinión, su concepto de *communitas* (Turner y Turner 1978: 250), no puede ser aplicado a los recorridos realizados por una comunidad campesina y esto por dos motivos: 1) la “estructura” social normal en estos recorridos no desaparece; 2) las relaciones humanas que se instauran entre sus participantes son sustancialmente las mismas que rigen en la cotidianidad.

En cambio, considero que algún grado de *communitas* se puede encontrar en las peregrinaciones realizadas por los peregrinos urbanos ya que estas personas con una identidad principalmente individualista en su vida normal buscan, a través de su participación en estas formas religiosas colectivas, “perderse”, al menos por un tiempo, en una identidad comunitaria acogedora y menos insegura.

En cambio, lo que no puedo aplicar de la nueva agenda de Eade y Sallnow es, por un lado, su idea de la peregrinación como una arena de interpretaciones diferentes y

disputas (Eade y Sallnow 1991: 3), en cuanto que son grupos muy homogéneos los que realizan las romerías de mi caso de estudio, que si bien presentan algunos elementos de competición, están más caracterizados por una intención unificadora que tiene como fin primario la conservación de sus tradiciones. Por el otro, no concuerdo con su radical cuestionamiento de la existencia de un fenómeno socialmente distinto definido peregrinación, en cuanto considero esta categoría muy útil si es definida con mayor precisión, lo que intento hacer en la tesis.

Según mi opinión, esta categoría nos sirve para definir un fenómeno ligado a la “occidentalización” del mundo y a la creciente individualización de la humanidad. En cambio, donde esta tendencia todavía no domina sería preferible usar el propio término local para referirse a la acción de trasladarse a un lugar sagrado que se encuentra fuera del propio paisaje de referencia primario, o proponer, como hago para el área maya, otra categoría.

Sobre la ideas de Coleman y Elsner, si bien concuerdo con ellos (y con Eade y Sallnow) que un centro de peregrinación “está fijado en el espacio, no lo es en el significado” (Coleman y Elsner 1995: 202), y con su idea de mantener esta categoría de estudio por ser expresión de las considerables similitudes estructurales presentes en la práctica de la peregrinación dentro de las diferentes tradiciones; en cambio, diverjo de ellos cuando realizan un atrevida comparación metafórica entre las peregrinaciones religiosas y otra formas culturales propias de la edad “secular” (turismo, visitas a museos) que ellos (Coleman y Elsner 1995: 213-214) interpretan como versiones seculares de las peregrinaciones. Si bien reconocen que las formas seculares de peregrinación que proponen podrían ser lejanas analogías respecto al fenómeno de la

peregrinación, y que ciertamente, el iniciado en un sistema religioso tendría dificultad en reconocerlas como formas equivalentes, considero que estas analogías mezclan “peras con manzanas”, es decir, confunden fenómenos, dejando de lado el punto de vista local del participante para perderse en la belleza en sí misma de la analogía. No entiendo cómo se puede comparar un viaje realizado de manera cómoda y con fines de diversión, con un viaje realizado de manera incomoda y con fines expiatorios.

Sobre las ideas de Crumrine y Morinis el caso de estudio que aquí presento pone en duda su propuesta acerca de que la peregrinación “refleja” la cultura de su tiempo y lugar (Crumrine y Morinis 1991: 3) ya que las romerías que presento reflejan todavía más una forma agotadora de resistencia conservadora a la cultura de su tiempo y lugar. Según mi opinión se tendría que transformar su afirmación de la siguiente manera: “la distintas maneras de caminar al exterior del propio paisaje de referencia primario reflejan la cultura de su tiempo y lugar”.

Otra crítica que quiero hacer es a algunos elementos de sus modelos estructurales, por ejemplo, a la idea de que el santuario para los peregrinos incorporaría todas las virtudes (Crumrine y Morinis 1991: 9) siempre, en cuanto mi experiencia me hace pensar en una incorporación de elementos más bien ambivalentes y dependientes del comportamiento concreto de los romeristas.

Además, la peregrinación no tiene siempre un poder transformativo: si se puede hablar de éste para los novicios de una peregrinación no entiendo porque tendría que ser lo mismo para los peregrinos que anualmente repiten el viaje sagrado. Más que transformativo, aquí su poder parece ser “confirmativo” de los valores considerados fundamentales para los peregrinos. Los mismos tipos de poderes, transformativo y

confirmativo, tiene el recorrido ritual sobre sus participantes dependiendo de si quienes los realizan son novicios o participantes habituales.

Sobre el trabajo de Lee Nolan el único comentario que me atrevo a hacer es sobre el hecho de que, como siempre, la utilización de una gran cantidad de datos cuantitativos para la interpretación deja de lado el uso de los datos cualitativo, llevando hacia la declaración de generalizaciones que pierden de vista las posibles particularidades de cada caso.

Sobre otro concepto empleado por la autora, el de “permisibilidad de lo familiar” (Crumrine y Morinis 1991: 44), su uso expresa una propensión hacia una idea de completo control de la vida religiosa de los indígenas por parte de los misioneros, mientras yo considero que lo que hubo fue una “resistencia velada” por parte de los indígenas a las practicas evangelizadoras de los misioneros. Es decir, este término minimiza demasiado las respuestas de los grupos subyugados ofreciendo la idea de que los misioneros lograron completamente, en lo fundamental, su objetivo de cristianizar (a la europea) los indígenas.

Sobre la idea de Giménez según la cual la peregrinación es un acto solamente de campesinos difiero por la razón que considero que la ceremonia de traslado a un lugar sagrado exterior al paisaje de referencia primaria típica de una comunidad campesina es la que yo llamo recorrido ritual, mientras que una peregrinación es la realizada por campesinos u otros grupos sociales urbanos con una identidad principalmente individualizada.

Por lo tanto, será esta forma religiosa y no la peregrinación, como prevé Giménez (1978: 21) la que se “reducirá” con la descampesinización.

Por lo mismo, otras afirmaciones que él hace sobre 1) el papel, 2) el significado y 3) la función de la peregrinación yo las asocio principalmente al recorrido ritual.

En efecto, mientras que, según Giménez (1978: 147-148), la peregrinación es un medio para fortalecer la identidad colectiva de un pueblo, según mi propuesta, es el recorrido ritual el que produce ese efecto en un grado mucho mayor que la peregrinación

De la misma manera, mientras que según Giménez (1978: 246) es la peregrinación la que tiene una función de renovación y actualización de un vínculo especial y de un pacto de protección mutua entre el pueblo y la figura sagrada venerada, según mi propuesta esta función la realiza el recorrido ritual, mientras que la peregrinación lo hace a un nivel primariamente individual y solo, en segundo lugar, colectivo

Finalmente, coincido con Giménez (1978: 246) respecto al significado penitencial que asigna a la peregrinación si bien a un nivel individual más que comunitario.

Otra coincidencia con el trabajo de Giménez se encuentra en las peticiones que ambas comunidades (la de mi caso de estudio y la suya) hacen a la figura sagrada venerada, en particular, de bienes considerados esenciales para la subsistencia campesina: la salud, las cosechas y los animales (Giménez 1978: 157). Sin embargo, éstas para mí no representan “la inversión ideológica de las limitaciones y carencias” propias del modo de producción” campesino, ni “la proyección y la objetivación de las aspiraciones de seguridad y de autosuficiencia sobre la pantalla de lo sagrado” (Giménez 1978: 247). Según yo, solo representan la aceptación humilde de las limitaciones del ser humano en su intento de controlar la naturaleza.

Con respecto a lo que afirma Alicia Barabas (2003: 26) sobre el hecho de que la peregrinación puede ser utilizada como fuente de información para construir la

territorialidad simbólica de una determinada comunidad ya que esta “marca” el territorio simbólico de una comunidad (Barabas 2003: 27) estableciendo puntos significativos, senderos, rumbos y límites yo creo, como especifiqué en el párrafo 6.5, que esto lo hace el recorrido ritual y no la peregrinación realizada por peregrinos urbanos.

Finalmente sobre la cuestión relativa al origen prehispánico o europeo de la peregrinación en América, si por un lado, los datos aportados por Lee Nolan y Foster y la lectura de los textos de William Christian empujan a la aceptación de la segunda hipótesis, por el otro, mi trabajo de campo y los trabajos etnográficos antiguos y moderno presentan datos que apuntan a la conservación de características peculiares que no se encuentran ni en la Europa de ayer, ni en la de hoy y que me dan el *input* para proponer una categoría particular, la de recorrido ritual para la definición de este fenómeno religioso, por lo menos, en el área maya de América.

Si no damos cuenta, toda la cuestión se reduce al grado de aniquilación de las costumbres locales que los investigadores reconocen en los métodos de evangelización: cuanto más se consideran efectivos y sin respuestas por lo nativos, más se niega la presencia de una fuerte raíz indígena en las formas en que se realiza la "peregrinación" en América. Hay sin embargo, un punto importante que la misma Lee Nolan reconoce (Crumrine y Morinis 1991: 39), es decir, que si bien las prácticas y los comportamientos ya son similares, esto no asegura que los significados que quienes las llevan a cabo les asignan sean los mismos como demuestra, por ejemplo, el caso de estudio presentado en esta tesis.

Es sobre estos significados que se tendría que evaluar el grado de asimilación logrado por la tradición de peregrinación europea. En efecto, son los significados que

encierran las diferencias culturales y más, en realidades donde la libre expresión de la diversidad fue o está prohibida por leyes y negada por la sociedad dominante para aparentar lo más posible una constante armonía social y una progresiva asimilación. En estos casos entonces, si bien la “cáscara” de las prácticas y de los comportamientos puede ser la misma, su “alma” no lo es. Son los significados asociados a las prácticas los que transmiten y actualizan constantemente las diversas visiones del mundo producidas por sus particulares contextos históricos, propios de quienes los formulan. Por lo tanto, son éstos los que se tienen que recoger y comparar para poder entender de donde provienen las prácticas y los comportamientos que se investigan. Sin embargo, considero que es imposible contestar de manera general a este dilema en cuanto el grado de influencia de las varias raíces (indígena, europea, etc.) sobre las diversas peregrinaciones contemporáneas latinoamericanas varía de región a región y de santuario a santuario, con base en su historia específica.

¿San Mateo Ixtatán, lugar de origen de los tojolabales?

Todos los autores que se ocuparon de la romería que se dirige a San Mateo Ixtatán, aceptan que, además de la motivación agraria, tenga otra motivación principal, la de un regreso de los tojolabales al lugar “de dónde llegan sus antepasados, donde se sitúan sus raíces” (Chavarochette 2003: 36).

Autores como Chavarochette ahondan en la interpretación de esta motivación al afirmar que, de tal manera, los tojolabales reconstruyen “su fundación histórica”, veneran “un territorio que ya no es de ellos” y ponen en valor “la relación histórica

existente con los Chuj” (Chavarochette 2003: 36 y 34). Incluso, la autora define este acto como una forma de “adoración de una migración mítica” la cual funda la identidad étnica tojolabal, es decir, una identidad fronteriza⁶⁹⁶ y en menor medida, chiapaneca, diferenciándola, por lo tanto, de la identidad de las otras comunidades indígenas de Chiapas, consideradas como autóctonas (Chavarochette 2003: 36).

Todos los investigadores que se han ocupado de esta romería se basan sobre los estudios de tipo lingüístico, etnológico y arqueológico para corroborar la migración de los tojolabales desde San Mateo Ixtatán.

En la práctica, sus conclusiones se sustentan esencialmente sobre datos referentes a los chujes y los tojolabales, en particular, una leyenda sobre el origen de la romería que fue recopilada por algunos de los estudiosos que trabajaron con estos dos pueblos en diferentes versiones, y los estudios clásicos del lingüista Otto Schumann, del antropólogo e historiador Ruz y del arqueólogo Navarrete, los cuales fueron publicados en el primer volumen de la serie de libros dedicados al grupo tojolabal denominados “Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal”. En este volumen, Otto Schuman propone la existencia de una cercanía lingüística mayor entre el chuj y el tojolabal en comparación con las otras lenguas chiapanecas, y Ruz (1990a: 46) afirma lo siguiente: “Los chujes, por su parte mantienen la tradición oral de haber desalojado de San Mateo Ixtatán a sus antiguos vecinos tojolabales durante una disputa por las minas de sal que existen en el pueblo; incluso señalan que éstos se localizaban en la cercana zona arqueológica conocida como el *k’atepam* (templo viejo

⁶⁹⁶ Como pregunta y contesta Chavarochette (2003: 36) “¿Quiénes son los tojolabales? Los tojolabales son un grupo maya cercano a los chuj, originario de Guatemala, que emigró a las tierras tzeltales y que ahora son chiapanecos y mexicanos”.

o derruido) que se yergue enfrente del pueblo; separada de éste apenas por una barranca”.

Finalmente, la existencia de la romería sirve a todos los investigadores para corroborar estos datos.

En cambio, según mi opinión, hasta la fecha, los estudiosos que se ocuparon de interpretar esta romería no tomaron en cuenta, o dejaron en segundo plano el papel de los tzeltales de La Trinitaria. Fundamentalmente, sus reconstrucciones no contestan la siguiente pregunta: ¿porque los tojolabales necesitan de los habitantes de Zapaluta para regresar a San Mateo, su presunto lugar de origen? La única que se plantea este problema, la francesa Chavarochette (2003: 32), contesta “por tener que pasar sobre sus tierras”, es decir, como una especie de compromiso hecho para obtener a cambio un derecho de paso. Sin embargo, ella no explica el por qué los líderes religiosos de La Trinitaria los tendrían que guiar y acompañar.

Entonces, en las teorías de estos investigadores se exalta la relación de los tojolabales con San Mateo Ixtatán, pero casi no se contempla, ni se considera importante, el papel de los antiguos habitantes de La Trinitaria, los llamados “Zapalutas”. Sin embargo, si esto pasa a nivel académico, en cambio, a nivel de los datos etnográficos se exalta la relación de los Zapalutas con este lugar ya que los que reciben la llegada de los romeristas los definen en sus rezos o leyendas con este nombre.

Debajo pongo algunos ejemplos de lo que afirmo:

- 1) en las leyendas que narran acerca de los grupos expulsados de San Mateo, se nombra el grupo de los “zapalutas” o se utilizan términos que no se pueden relacionar con los tojolabales;
- 2) cuando pude escuchar algún chuj hablar de los romeristas, por ejemplo, una señora borracha que estuvo fastidiando a Don Teofilo durante su rezo en los Santos Encajonados en 2005, ella se refería a los romeristas como “zapalutas”;
- 3) en el rezo que realizan el 31 de diciembre de cada año por su cambio de cargo, los extuletik de Oxchuc nombran a uno de los grupos de romeristas que visita algunos de los puntos sagrados de su pueblo, zapalutas no tojolabales;
- 4) el sitio visitado durante la romería de San Mateo por los participantes a la misma no es el que lo chuj dicen fue habitado por los tojolabales (el de *K'atepan*), según Ruz, sino El Calvario.

Curiosamente, Chavarochette (2003: 34-35), si bien se da cuenta de la existencia de esta contradicción entre la reconstrucción académica y la realidad etnográfica, presenta sus efectos sobre las relaciones interétnicas como algo inesperado: “la romería destinada a poner de relieve las relaciones históricas existentes entre chujes y tojolabales fortalece más los vínculos entre los descendientes mestizos tzeltal de La Trinitaria y los tojolabales y el municipio de Las Margaritas, que aquellos entre los chujes y los tojolabales”.

Por lo tanto, en mi opinión, los datos presentados junto con la imposibilidad de encontrar referencias seguras acerca de la fecha de origen de la misma, que según las fuentes orales consideradas válidas, de las cuales es imposible checar la veracidad, oscila entre “lo prehispánico, el tiempo de las fincas, el periodo posterior a las fincas”

(Chavarochette 2003: 27), rinde inviable corroborar la teoría tradicional alrededor del origen de la romería de San Mateo.

Respecto a la fechas y a los eventos de origen de la misma que los informantes de Ruz⁶⁹⁷ proponen, según mi interpretación, ambos se refieren al momento cuando sus comunidades de origen comenzaron a participar en la romería, y no al origen primaria en La Trinitaria, en cuanto mis informantes nunca mencionaron estas dos catástrofes como eventos originarios de la romería a San Mateo.

Finalmente, para aclarar estas dudas sobre la reconstrucción tradicional se necesitará en futuro llevar a cabo una comparación lingüística entre el chuj, el tojolabal y el tzeltal de Zapaluta y esperar encontrar algunos datos históricos más sobre los movimientos de los antepasados de las actuales comunidades tojolabales, tzeltales y mestizas del área de los municipios de Comitán, La Trinitaria y Las Margaritas.

Consideraciones finales sobre otros aspectos de las romerías de La Trinitaria

En este párrafo se presentarán algunas consideraciones finales sobre distintos aspectos de las romerías de La Trinitaria.

a) ¿Hay una diferencia de grado entre las romerías?

Según los organizadores de La Trinitaria cada romería tiene su importancia. Es decir, no expresan a un nivel general una diferencia de valor entre las mismas ya que como afirma Don Teófilo “todos los santos pues tienen poder”. Además, en todas se realiza el

⁶⁹⁷ Ruz trabajó con los tojolabales no con los tzeltales de La Trinitaria (Straffi 1997: 260).

mismo rezo en lengua y se sigue el mismo “reglamento”. Entonces, si se considerara sólo estas afirmaciones de tipo general todas entrarían en la interpretación realizada por todos los autores que se ocuparon de las mismas, según los cuales éstas tienen un sentido principalmente agrícola, ya que se pide a los diferentes santos que concedan las lluvias para lograr buenas cosechas y la crianza de los animales.

Pero, a un nivel más profundo, con base en otras declaraciones de los organizadores, no de los participantes en las mismas por motivaciones de tipo personal,⁶⁹⁸ hay la expresión⁶⁹⁹ de un cierto grado de diferenciación de valor.

Esta diferenciación, según mi interpretación, es la siguiente:

1) la de San Mateo se hace, como bien expresa Don Teófilo, por “el agua”. Es decir, está dirigida, principalmente, a la obtención de la lluvia para los cultivos. Además, reactiva cíclicamente una relación con un lugar de importancia ancestral. Sobre la cuestión de su importancia como lugar de origen de los tojolabales expresaré mis dudas y cuestionamientos en el párrafo 6.6.

2) la de Las Margaritas, que es la única que se lleva a cabo en plena estación húmeda y que se relaciona con la entrada de flores de La Trinitaria expresa claramente una relación de dependencia a nivel religioso y de respeto de los romeristas de Las Margaritas hacia los organizadores de La Trinitaria. Entre estos dos grupos no hay una relación de reciprocidad paritaria, como se evidencia en algunos comentarios de Don Teófilo y de Don Salvador y en las posiciones rituales que ocupan los dos grupos.

⁶⁹⁸ Esta diferenciación resulta desconocida a los romeristas que participan a la romería para cuestiones personales. Según éstos todas las romerías tienen el mismo valor.

⁶⁹⁹ Es decir, expresan una motivación principal mencionándola de manera solitaria o, en primer lugar.

En efecto, por un lado, Don Teófilo afirma que “el Padre Eterno es único” y que las comunidades que participan a su entrada de flores lo hacen “por el patrón”, por el otro, Don Salvador declara que son los rezadores de la Trinitaria que dan “el aval” a la organización de la romería/entrada de flores de “Las Margaritas” para que se realice de forma correcta. Finalmente, en las entradas en los dos municipios los dos grupos mantienen las mismas posiciones: los de La Trinitaria adelante, los de Las Margaritas atrás.

3) la de la Finca Nuestra Señora tiene un rango menor y de importancia más localizada por la cercanía del lugar de llegada respecto al lugar de salida y por encontrarse al interior del territorio ya controlado simbólicamente por los rezadores de La Trinitaria.

4) las abandonadas tuvieron un significado similar⁷⁰⁰ a la de San Mateo pero con un menor arraigo histórico ya que probablemente fueron una reproducción del mismo modelo de relación con los santos que realizan una misma función (la de conceder la lluvia) en áreas geográficas diferentes pero no tan distantes del territorio de La Trinitaria. Por lo tanto, se pudieron dejar sin crear problemas de orden simbólico permanentes.

En suma, según mi opinión, de las palabras de los encargados y los participantes de La Trinitaria resalta una importancia mayor dada a la romería de San Mateo y a la entrada de flores de La Trinitaria respecto a las otras.

⁷⁰⁰ Esta similitud de objetivo está confirmada por Ruz. Según este autor todas se realizaban antes de iniciarse la temporada de lluvias y “para solicitar la intercesión de los santos visitados para obtener agua suficiente” (Ruz 1990b: 223).

Para ellos, los dos santos, como se ha relatado en diferentes leyendas, son hermanos, con el primero que se considera estar más especializado en enviar la lluvia, y el segundo que se ocupa más de proteger al pueblo del cual es el santo patrono y los territorios de las comunidades que están bajo el resguardo de sus intermediarios privilegiados, los hombres rayos de La Trinitaria, de lograr que en ambos se realicen buenas cosechas y que se mantengan buenas relaciones intercomunitarias.

En palabras de Don Teófilo: “(...) soy derecho (...) Aquí [con San Mateo] se pide el aguacero (...) pero en San Mateo y aquí con el Padre Eterno no ha pasado nada [de desgracias; en particular, por el segundo]”.

Finalmente, lo que quiero subrayar es una importancia de grado superior dada por los informantes ancianos a la romería de San Mateo por lo que concierne la obtención de la “lluvia” ya que se considera necesario realizar anualmente un recorrido a su “casa” en la tierra, principalmente, para obtener ésta. Por los habitantes de La Trinitaria y las comunidades que tradicionalmente estuvieron bajo el resguardo, la jurisdicción sagrada y el “servicio” de sus hombres rayos, San Mateo es el santo escogido para obtener la lluvia, tanto que se pudo abandonar sin más problemas las otras romerías que visitaban santos con un poder similar, es decir, las a Oxchuc y Venustiano Carranza. Probablemente, estas fueron incorporadas en el calendario ritual de La Trinitaria bajo el impulso de algunas comunidades posteriormente respecto a la primera. En efecto, las otras romerías que se dirigen a santos para realizar peticiones de lluvia parecen que tuvieron un origen en otras áreas para luego ser realizadas también por los rezadores de La Trinitaria. Las comunidades que siguen haciendo las dos o se encuentran a una distancia menor del centro para realizar la petición de lluvia (Oxchuc) o la utilizan (la de

Venustiano Carranza) como una parcial sustituta de la de San Mateo. En efecto, si bien realizan esta última los organizadores de Yalumá la hacen de forma menor, o mejor dicho, de forma más cercana a la de los antepasados de La Trinitaria ya que va sólo una pequeña comisión. Entonces, en el caso del segundo grupo de romeristas el lazo con San Mateo, si bien permanece se ve aminorado en importancia ya que no queda como el único.

b) ¿Qué relaciones interétnicas hay en estas romerías?

Un punto del cual se ocuparon los investigadores del sistema de romerías de La Trinitaria tiene que ver con las relaciones interétnicas que estas manifestaciones religiosas ponen a la luz. En particular, estas investigaciones subrayan cómo las romerías expresan las relaciones de poder que existen entre los chujes, los tzeltales y los tojolabales, en este orden jerárquico.

Durante mi investigación de campo lo que pude constatar es que este orden jerárquico queda vigente a un nivel religioso-simbólico pero de manera muy leve, sobre todo por lo que concierne a la relación de los romeristas con los chujes ya que en San Mateo ya no hay alcaldes rezadores en actividad que reciban y recen en chuj las ofrendas de los romeristas.

En cambio, por lo que concierne a la relación entre los tzeltales y los tojolabales, si bien hubo la pérdida casi total de la primera lengua indígena en el área del municipio de La Trinitaria, la relación de subordinación a nivel religioso por parte del segundo grupo se mantuvo, por un lado, por la presencia todavía de un rezador que conoce la

lengua sagrada, por el otro, por el hecho de que el segundo grupo aceptó de manera tacita como nuevo parámetro de diferenciación tradicional la adscripción territorial. Entonces, el control de la organización de las romerías por los encargados de La Trinitaria no disminuyó con el cambio de su identidad étnica, de tzeltal a mestiza. Sin embargo, no se sabe lo que pasará a la muerte del último rezador tradicional. En efecto, la importancia fundamental del rezo en lengua se evidencia en las palabras de Don Teofilo el cual afirma que los tojalabales no pueden rezar porque “su idioma es diferente”, “no es lo mismo” y del comentario de Ruz (1990b: 223), según el cual el desconocimiento de este rezo era la justificación que los tojolabales daban para su subordinación religiosa.

c) ¿ Las romerías de La Trinitaria marcan el territorio?

Según Nolasco *et al.* (2003a 366), “los santuarios y las peregrinaciones pueden ser una forma de marcar un territorio como las procesiones y las visitas a los santos, tanto de las comunidades que están dentro de un mismo territorio como de las de otros vecinos. En ambos casos, las relaciones que se dan en el territorio así conformado muestran sobre todo jerarquía además de reciprocidad”.

Entonces, según estos autores las romerías marcan territorios y relaciones de poder las cuales se produjeron por medio de procesos históricos de larga y corta duración (*Ibídem*: 367).

Según los mismos autores, en el imaginario colectivo de los grupos indígenas que las realizan existe un “territorio mítico que forma parte (...) de su visión del mundo (...) [un] paraíso perdido al que se aspira recuperar” (Nolasco *et al.* 2003a: 366).

Luego, según Chavarochette (2003: 35) a través de la construcción religiosa del territorio, a la cual contribuyen las romerías “se lleva a cabo la construcción de las fronteras del grupo”. En efecto, “el desempeño de los diversos ritos religiosos refleja la ocupación política mítica del territorio” por parte de los grupos que los realizan”⁷⁰¹ (*Ibídem*) .

Según mi clasificación, son los recorridos rituales los que marcan los territorios y construyen las fronteras de los grupos que los realizan. Son sus intermediarios con las entidades que veneran que reactivan cíclicamente y perpetúan el particular lazo entre su identidad colectiva y el paisaje con los cuales se relacionan para motivaciones simbólicas o prácticas.

Es este paisaje, simbólicamente significado, incorporado y transmitido oralmente por intermediarios seleccionados que permite a su identidad perpetuarse. En cambio, las peregrinaciones ya que se enfocan más en el punto de llegada y son llevadas a cabo por individuos que se mueven en un paisaje que es un mero telón de fondo y cuya relación con el mismo es al máximo de tipo visivo no marcan territorios de referencia de tipo comunitario sino que, al máximo permiten la creación de relaciones blandas con las autoridades de las comunidades que las reciben, sin crear las que se podrían llamar fronteras simbólicas colectivas. Crean recuerdos y relaciones de tipo individuales por sus individuos participantes.

⁷⁰¹ En este caso, por Chavarochette (2003: 35) son los tojolabales.

Por lo tanto, en las romerías de La Trinitaria, su organización sigue revitalizando y entretejiendo estas marcas paisajísticas de referencia colectivas sólo en el imaginario de los que las caminan de la manera tradicional.

d) ¿Hay un aumento de prestigio de los romeristas?

Según Navarrete (2008: 152) la participación a la romería de San Mateo aumentaría el prestigio social de los romeristas en su comunidad de salida. Durante mi investigación de campo no vi este aumento de prestigio seguramente por el hecho que ya no hay ningún lazo entre el poder religioso-simbólico que estas manifestaciones expresan y el poder político, de tal manera, que la población civil de las comunidades de salida, a parte las pocas que todavía tienen una cosmovisión tradicional, no parecen conceder a los romeristas ningún estatus social superior sino a un nivel puramente espiritual, es decir sin reflejos prácticos concretos.

e) Otras consideraciones finales sobre distintos aspectos de las romerías y de algunos de los cargos

Sobre el “reglamento” (1), las “reliquias” (2) y la actitud de los participantes a las romerías (3):

1) En el curso de las peregrinaciones hay una cierta flexibilidad en la realización de las diferentes ceremonias por parte de los organizadores dependiendo de los

inconvenientes contingentes⁷⁰² que se puedan encontrar en el lugar en el cual se tiene que celebrar. Su “reglamento” tiene una función orientadora más que perentoria ya que se adapta a las situaciones contingentes proporcionadas por la vida.

2) Todas las reliquias que se recogen y regresan de un lugar sagrado tienen que ser cuidadas con mucha atención ya que tienen efectos benéficos o maléficos dependiendo de cómo se las maneje. Para dar un ejemplo, durante la salida de San Mateo del 2006, cuando Don Teófilo se dio cuenta que quedaban un par de hojitas abandonadas en el piso en el momento de levantar las reliquias, inmediatamente comenzó a preguntar de quienes eran ya que “esas cosas son para hacer que van a servir también porque si no (...) nos perjudican a nosotros (...). Por eso, cosas que nos conviene tráígalos, (...) pero sino esta hojita nomas hace daño (...).

3) La actitud del los romeristas es de humildad y respeto. Una de las típicas recomendaciones dadas por los ancianos organizadores a los nuevos romeristas es la siguiente: “ahí no vas ir a pasear” (...).

Desde este punto de vista, resulta iluminante una interpretación de Navarrete (2008: 152) de las actitudes de los romeristas que van a San Mateo, con la cual concuerdo, según la cual para éstos últimos “(...) caminar hasta San Mateo significa fatigarse al máximo, con la esperanza de lograr purificación y “limpia” de males y pecados”. Es el paso a través de estas dificultades, la penitencia cumplida, que hace adquirir a los romeristas el derecho a recibir una respuesta positiva del Santo a sus peticiones más intimas”.

⁷⁰² Por ejemplo, velas que continúan a apagarse, etcétera.

Sobre los rezadores (1, 2 y 3) y la relación esposas de los encargados – cargos (4):

1) A nivel general se puede decir que las poblaciones indígenas estudiadas necesitan, para relacionarse de la manera más propicia con las entidades que viven en su paisaje de referencia, de las cuales depende su seguridad ontológica, de la acción de un intermediario, el rezador.

Estos rezadores, que en cada comunidad asumen características particulares diferentes, entre sus funciones principales tienen como señala Ruth Piedrasanta (2009: 325) para los alcaldes rezadores de San Mateo las de controlar “las fuerzas naturales de su medio y de realizar y coordinar las actividades rituales en los cerros sagrados para proteger a todos los miembros de su etnia⁷⁰³”. En efecto, según éstos existen algunos cerros sagrados que son los lugares de residencia de las deidades que protegen su grupo de regencia permitiéndole perpetuarse (*Ibídem*).

En algunas específicas áreas, por razones históricas por nada claras, los rezadores de alguna específica localidad asumen un rango superior tanto que son consultados por los rezadores propios de cada localidad de rango simbólico inferior cuando sus poderes no permiten resolver los problemas por los cuales fueron consultados por la misma. A su vez, estos rezadores con un poder superior son los que organizan los recorridos rituales a lugares sagrados “no habituales”, donde consideran que reside algún “poder” o “energía vital” no presente en el paisaje relacional cotidiano de las comunidades que sirven. En la práctica, cada rezador, ancla en lugares precisos e identificables del paisaje, importantes para ser lugares en los cuales se llevaron a cabo

⁷⁰³ Yo no hablaría de etnia sino de “de la colectividad que sirven”.

eventos históricos y míticos,⁷⁰⁴ la representación del universo de su grupo de pertenencia y servicio, permitiendo la perpetuación de su identidad (Piedrasanta: 2009: 398).

Estos especialistas rituales son los que preservan, en cada comunidad donde todavía existen, aquella tradicional ordenación del mundo en área maya, con un centro y cuatro puntos, ligada “a la instauración del sol y a la entronización de los cerros que gobiernan aires y lluvias” (*Ibídem*).

2) Los rezadores tienen que realizar sus acciones rituales como una forma de servicio hacia la gente y sin que éstas se vuelvan una forma de “negocio”, es decir, sin tener una ganancia de dinero constante ya que sus capacidades son un “don de Dios”. En el caso de que el rezador no respete por codicia esta regla no escrita lo más probable es que el Señor se lo “quite” y reciba un castigo que afecte su bienestar físico o espiritual de forma permanente. Por ejemplo, Don Luis me contó el caso de Don Artemio Méndez, un rezador de un centro espiritual de La Trinitaria el cual se quedó paralizado por esta razón. Él decía algo que está muy mal: “estas grave me das tanto, te voy a curar”.

3) las decisiones tomadas por el rezador respecto a algún ritual que no es repetido anualmente, sino con una cadencia extemporánea, por ejemplo la decisión de mover o sustituir las cruces de algún punto sagrado, son tomadas, de la siguiente manera: “Eso lo pensé y lo supe por mí mismo, nadie me dijo qué es lo que tengo que hacer, ni cómo

⁷⁰⁴ Estos eventos, le fueron transmitidos oralmente o los vivió e interpretó durante su existencia.

lo vaya componer, cómo lo voy a decir, ¡no...! En mi mente, tal como un sueño, lo sé todo” (Pinto López 2005: 90). Afirmaciones similares las escuché en diferentes ocasiones.

Es decir, Don Teófilo afirma que sus decisiones se basan sobre una mezcla, imposible de deconstruir claramente, entre pensamientos y “sueños”. Con éste término él define no sólo los sueños nocturnos sino los que se podrían llamar intuiciones imaginativas. En su mente se realiza una amalgama coherente de estos dos elementos según el parámetro inconsciente de la continuidad funcional de las partes cambiadas propia de su tradición cultural.

4) Para ocupar un cargo como el de encargado de la casa de junta o de su ayudante, es muy importante el papel de la esposa del mismo tanto que si no hay el consentimiento de la misma se prefiere no asignarlo al hombre que tenga esta deficiencia. Por ejemplo, como cuenta Pinto López (2005: 84) cuanto se tuvo que escoger el nuevo ayudante del encargado de la casa de junta Don Teófilo prefirió Don Carmelino y no Don Ricardo porque éste último, no obstante era “muy activo”, estaba viudo.

f) ¿El fin de las romerías?

La mayoría de los autores que se ocuparon de las romerías investigadas cantan su epitafio señalando su fin más o menos cercano. Ya Ruz (1990b: 231), quien recopiló sus datos de campo entre el 1977 y el 1979, señalaba como la asistencia a las mismas

fuera “cada vez menos numerosa”, en particular, por problemas que iban de la dificultad de encontrar “ancianos zapalutecos que conozcan los rezos” a el “alto costo” de las mismas. Luego, más explícitamente, afirmaba que los problemas señalados por los romeristas parecen “condenar a las romerías a una pronta desaparición” (*Ibíd.*).

Después de casi 50 años de su trabajo de campo se puede afirmar que las romerías “siguen vivas” si bien están pasando a través de una fase de cambio que probablemente las llevará a su abandono o a su definitiva transformación, en particular con la muerte de los más ancianos encargados, de recorrido ritual a peregrinación sobre todo si seguirá la disminución de la importancia de la agricultura como forma principal de subsistencia por la población del área de los municipios de La Trinitaria, Comitán y Las Margaritas, y la disminución de la identidad comunitaria respecto a la identidad individual generalmente asociada a un aumento del grado de escolaridad de la población.

En suma, en mi opinión, la extinción de la forma de vida campesina como base de subsistencia principal de la población, tendrá como consecuencia el fin de la forma tradicional de realización de la romería en su forma de recorrido ritual.

BIBLIOGRAFÍA

Academia de Lenguas Mayas de Guatemala K'ulb'il Yol Twitz Paxil (ALMG)

2001 *Toponimias Maya Chuj*. Dirección Lingüística y cultural, Programa de estudios culturales, Guatemala.

Adams, Randolph Walter

1983 Political and Economic Correlates of Pilgrimage Belavior. En *Anales de Antropología*, Vol. XX, pp. 147-172.

1988 Religious practices of southeastern Chiapas anda tzeltal-tojalabal interaction. En *The Linguistic of Southeast Chiapas, Mexico*, coordinado por Lyle Campbell, pp. 65-98 y 183-198. Papers of the New World Archaeological Foundation 50, New World Archaeological Foundation, Provo (Utah).

1991 Social Structure in Pilgrimage and Prayer: Tzeltales as Lords and Servants. En *Pilgrimage in Latin America*, editado por Ross N. Crumrin y Alan Morinis, pp. 109-121. Greenwood Press, New York.

2005 Las prácticas religiosas en el sureste de Chiapas. Interacción tzeltal-tojolabal. En *Anuario X*, pp. 93-114, IEI-UNACH, San Cristóbal de las Casas.

Aguado Vázquez, José Carlos

2004 *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. UNAM, IIA, Facultad de Medicina, México.

Alvarez, Carlos

1994 La ocupación del Clásico en los Altos Orientales de Chiapas. En *Cuarto Foro de Arqueología de Chiapas*, pp. 145-149. Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Augé, Marc

1993 *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*. Elèuthera, Milano.

1996 *El sentido de los otros*. Paidós, Barcelona.

Aviña Cerecer, Gustavo, y Walburga Wiesheu (coords.)

2009 *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*. ENAH-INAH, México.

Ayala, Maricela

2000 Cultura Maya. ¿Continuidad o discontinuidad? En *Jornada Académica. Chiapas a partir de Acteal*, Izquierdo Luisa Ana (Edición), pp. 41-48. UNAM, México.

Barabas, Alicia M. (coordinadora)

2003 *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Volumen I, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, INAH, México.

Barba de Piña Chán, Beatriz (coordinadora)

1998 *Caminos terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero*. Serie Antropología Social, INAH, México

Barth, Frederik (comp.)

1976 Introducción. En *Los grupos étnicos y sus fronteras*, pp 9-49. Fondo de Cultura Económica, México.

Becerra, Marcos

1985 *Nombres indígenas del estado de Chiapas*. INI, México.

Blom, Frans, y Oliver La Farge

1986 *Tribus y Templos*. Clásicos de Antropología, Colección INI núm. 16, INI, México.

Bourdieu, Pierre

1991 *El sentido practico*. Taurus humanidades, Madrid.

1998 *La distinción*. Taurus humanidades, Madrid.

Brady, James, y Wendy Ashmore

1999 Mountains, Caves, Water: Ideational Landscape of the Ancient Maya. En *Archaeologies of the Landscape. Contemporary Perspectives*, editado por W. Ashmore and B. Knapp, pp. 124-145. Blackwell, Malden, Oxford.

Broda, Johanna (Coordinadora)

2009 *Religiosidad popular y cosmovisión indígenas en la historia de México*.
INAH, ENAH, México.

Broda, Johanna, y Félix Báez-Jorge (Comps)

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*.
CONACULTA-FCE, México.

Buenrostro Díaz, Elsa Cristina

2009 *Chuj de San Mateo Ixtatán*. Archivo de lenguas indígenas de México n. 28, El Colegio de México, México.

Bunzel, Ruth

1981 *Chichicastenango*. Editorial "José de Pineda Ibarra", Ministerio de Educación, Guatemala C.A.

Cancian, Frank

1990 Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargo en

Zinacantan. Colección Presencias 13, Dirección general de publicaciones del consejo nacional para la cultura y las artes, INI, México.

Castile, George Pierre

1996 The commodification of Indian Identity. *American Anthropology* 98: 743-749.

Christian Jr, William A.

1990 *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV –XVI)*. Editorial Nerea, Madrid.

1991 *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Editorial Nerea, Madrid.

Coe, Michael

1984 *I Maya*. Newton Compton Editore, Roma.

Colajanni, Antonino

1997-1998 *Il cambiamento socio-culturale come problema centrale dell'antropologia contemporanea*. Antologia del corso di Antropologia Sociale, Università di Roma "La Sapienza", Roma.

2003-2004 *Introduzione alla ricerca antropologica: Lo Studio del cambiamento sociale*. Appunti del Corso di Antropologia sociale, Facoltà di Scienze Umanistiche, Università di Roma "La Sapienza", Roma.

Coleman, Simon, y John Elsner

1995 *Pilgrimage. Past and present in the world religions*. Harward University Press, Cambridge, Massachussets.

Corominas, Joan

1983 *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Editorial Gredos, Madrid.

Crumrine, Ross N., y Alan Morinis (Editores)

1991 *Pilgrimage in Latin America*. Greenwood Press, New York.

Diaz de Salas, Marcelo

1963 Notas sobre la vision del mundo entre los tzotziles de Venustiano Carranza, Chiapas. En *La Palabras y el Hombre*, revista de la Universidad Veracruzana 26: 253-268.

1995 *San Bartolomé de los Llanos en la escritura de un etnografo. 1960-61. Diario de Campo, Venustiano Carranza, Chiapas*. UNICACH, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Eade, John, y Michael J. Sallnow

1991 *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*. Routledge, London y New York.

Freidel, David A., y Linda Schele

1999 *El cosmos Maya: tres mil años por la senda de los chamanes*. Fondo de Cultura Económica, México.

Fundación Centroamericana de Desarrollo (FUNCEDE)

1995 *Diagnostico y plan de desarrollo del Municipio de San Mateo Ixtatán. Departamento de Huehuetenango*. Ciudad de Guatemala.

García Canclini, Nestor

1990 Introducción: La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu. En *Sociología y Cultura*, pp. 9-50. Editorial Grijalbo, México.

Garma Navarro, Carlos, y Roberto Shadow (Coordinadores)

1994 *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. UAM-Iztapalapa, México.

Giménez, Gilberto

1978 *Cultura popular y religión in Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos, A.C., México.

Gómez Hernández, Antonio, y Mario Humberto Ruz

1992 *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*. UNAM, UACH, México.

Gómez Hernández, Antonio

2000 El encuentro de los padres eternos: la romería a la Santísima Trinidad en Zapaluta. En *Anuario de Estudios Indígenas* VIII: 243-259. Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

Gómez Ramírez, Martín

1988 *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc*. Dirección de fortalecimiento y fomento a las culturas de la Sub-secretaría de asuntos indígenas, Gobierno del Estado, Chiapas

Gossen , Gary H.

1990 *Los Chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. Colección Presencias 17, Dirección general de publicaciones del consejo nacional para la cultura y las artes, INI, México.

Guiteras Holmes, Calixta

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica, México.

Gutiérrez del Ángel, Arturo

2003 *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. CONACULTA, INAH, Universidad de Guadalajara, México.

Guzmán Coronado, Adelita

2001a *Romería o K'u'anel en honor a la Santísima Trinidad en la Trinitaria, Chiapas.*

Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

2001b Romería o K'u'anel al Padre Eterno de Zapaluta. *Pueblos y fronteras* 2: 127-141.

Hayden, Brian

1990 Signos y símbolos mayas. En *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra editores, pp. 351-361. UNAM, México.

Hermitte, Esther M.

1992 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Colección cuadernos municipales 1, Instituto chiapaneco de cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Hernando, Almudena

2002 *Arqueología de la Identidad*. Editorial Akal, Madrid, España.

Iwaniszewski, Stanislaw

2002 Archaeology and Indian identity – recent development in the Americas. *Estudios Latinoamericanos* 22: 19-30.

2011 El paisaje como relación. En *Identidad, paisaje y patrimonio*. Stanislaw Iwaniszewski y Silvina Vigliani (Coordinadores), pp. 23-38, INAH, ENAH, DEH, DEA, México

Jones, Sian

1996 Discourses of Identity in the interpretation of the Past. En *Cultural Identity and Archaeology. The construction of European communities*, editado por Graves-Brown, S. Jones and C. Gamble, pp 62-80. Routledge. London and New York.

1997 *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Routledge, Londres y Nueva York.

Kearney, Michael

1984 *Worldview*. Chandler & Sharp Publishers Inc., Novato, California.

La Farge II, Oliver

1994 *La costumbre en Santa Eulalia*. Ediciones Yax Te', Editorial CHOLSAMAJ, Guatemala.

La Farge II, Oliver, y Douglas Byers

1997 *El pueblo del cargador del año*. Fundación Yax te', Plumsock Mesoamerican Studies, CIRMA, La Antigua, Guatemala.

Laló Jacinto, Gabriel

2005a Exploraciones Arqueológicas en Tenam Puente, Chiapas. En *IV Coloquio Pedro Bosch Gimpera. Volumen 2 Veracruz, Oaxaca y mayas*, editado por E. Vargas Pacheco, pp. 755-774. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

2005b Proyecto arqueológico Tenam Puente. La fiesta de mi pueblo. La virgen del Corazón de María en Tenam Puente, Chiapas. *Diario de campo. Boletín interno del Área de Antropología del INAH* 74: 28-32.

Le Breton, David

2002 *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Lee, A. Thomas (Introducción y bibliografía)

1985 *Los códigos mayas*. Edición conmemorativa X aniversario Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), Fundación arqueológica Nuevo Mundo, Brigham Young University, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Lenkersdorf, Gudrun

1986 Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales. En *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Volumen IV, editado por Mario Humberto Ruz, pp 13-102. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.

León Portilla, Miguel

1961 *La Visión de los Vencidos*. Biblioteca del Estudiante Universitario, UNAM, México.

1994 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya: ensayo de acercamiento*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

Lovell, George W.

1990 *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamerica, Serie Monografica 6, Antigua, Guatemala.

Lowe, Gareth

1959 Archaeological Exploration of the Upper Grijalva River, Chiapas, Mexico. *Paper of the NAAF* 2, Brigham Young University, Provo.

Malouf, Amin

2005 Identidades asesinas. En *Teoría y análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos. Tomo II*, coordinado por Giménez Montiel Gilberto, pp 45-60. CONACULTA – ICOCULT, México.

Maxwell, Judith M.

2001 *Textos chujes de San Mateo Ixtatán*. Fundación Yax Te', Rancho Palos Verdes, Calif.

Medina Hernández, Andrés

1991 *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal*. Serie Nuestros Pueblos 6, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura DIF- CHIAPAS/ Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

Meskill, Lynn

2001 Archaeologies of Identity. En *Archaeological Theory Today*, editado por Hodder, pp 187-213. Polity Press, Cambridge.

2002 The intersections of Identity and Politics in Archaeology. *Annual Review Anthropology*. 31: 279-301.

Monroy Valverde, Fabiola Patricia

1995 *Tila: las raíces históricas de su importancia como centro de peregrinación en Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Historia. Facultad de Filosofías y Letras, Colegio de Historia, México.

Müllerried, Federico

1982 *Geología de Chiapas*. Colección Libros de Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas.

Nash, June

1990 *Bajo la mirada de los antepasados*. Colección Presencias 51, Dirección General

de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México.

Navarrete, Carlos

1975 Chinkultic (Chiapas): trabajos realizados en el 1975, en *Boletín INAH* 15, *Epoca* II: 11-22.

1984 *Guía para el estudio de los monumentos esculpidos de Chinkultic, Chiapas*. UNAM, Centro de Estudios Mayas, México.

1999 Arqueología de los Altos Orientales: Chinkultik. En *Comitán, una puerta al sur*, coordinado por Katyna de La Vega, pp. 41-59. Libros de Chiapas, CONACULTA y Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

2008 El origen de la sal en la tradición oral de San Mateo Ixtatán y la peregrinación de los zapalutas. *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXXXIII, pp. 147-172, Guatemala..

Navarrete, Carlos y Jacinto Cifuentes

1978 *Mapas de los sitios de Las Salinas y Katepan I*, archivo del IDAEH, carpeta Departamento de Huehuetenango, Ciudad de Guatemala.

Nolasco, Margarita, María Luisa Acevedo, Miguel A. Bravo, Virginia Molina, Iván Roldán, y Salustia Merino

1992 *Breviario de los municipios fronterizos de México*. Centro de Ecodesarrollo y Centro Nacional de desarrollo municipal, Editorial Paraná, México.

Nolasco, Margarita, Marina Alonso, Miguel Hernandez, Hadlyyn Cuadriello, Rodrigo Megchun y Ana Laura Pacheco

2003a El Territorio en la frontera sur: espacio apropiado factica y simbólicamente. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Coordinado por Alicia M. Barabas, Volumen I, pp. 361-436. Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, INAH, México.

2003b Una visión de lo heterogéneo: nuevas formas de estructura social de los indios de los Altos, de la selva de Chiapas y de los refugiados guatemaltecos de la frontera sur. En *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. Coordinado por Saúl Millán y Julieta Valle, Volumen I, pp.213-290. INAH, México.

Ochiai Kazuyasu

1985 *Cuando los Santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*. Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, Cuicatl Ediciones, México.

Piedrasanta, Ruth

2009 *Los Chuj. Unidad y ruptura en su espacio*. Armar Editores, Ciudad de Guatemala, Guatemala.

Pinto López, Delmi Marcela

2005 “Yo conosco, es mi naturaleza, nací para ser lo que sé”- testimonio de un principal-. En *Anuario de Estudios Indígenas X*, pp. 75-91. Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

Pitarch Ramón, Pedro

1996 *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, México.

2010 El problema de los dos cuerpos tzeltales. En *Retóricas del cuerpo amerindio*, Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch Ramón (eds.), pp. 177-212, Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt.

2011 Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena. En *Estudios de cultura maya*, vol. XXXVII, pp. 151-178, IIF, UNAM, México

Pozas Arciniega, Ricardo

1977a *Chamula*. Vol. I. Instituto Nacional Indigenista, México.

1977b *Chamula*. Vol. II. Instituto Nacional Indigenista, México.

Recinos, Adrián

1913 *Monografía del Departamento de Huehuetenango*. Sánchez y De Guise, Guatemala.

Rodríguez-Shadow, Maria J., y Roberto D. Shadow

2002 *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

Ruz, Mario H.

1990a *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo Tojolabal*. Vol.I. UNAM, México.

1990b *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo Tojolabal*. Vol.II. UNAM, México.

Santaló, Carlos Alvarez, Maria Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.)

1989 *La religiosidad popular I. Antropología e historia*. Fundación Machado, Editorial Anthropos, Barcelona.

1989 *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*. Fundación Machado, Editorial Anthropos, Barcelona.

Sharer, Robert J.

1998 *La Civilización Maya*. Fondo De Cultura Económica, México.

Siverts, Henning

1969 *Oxchuc*. Ediciones Especiales 52, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Sotelo Santos, Laura E.

1988 *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*. Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 19, UNAM, México.

Straffi, Enrico

2007 *Los mayas de hoy y los sitios arqueológicos. Interpretaciones y actividades rituales*. Tesis de Maestría, ENAH, Ciudad de México, México.

Tedlock, Barbara

2002 *El tiempo y los mayas del Altiplano*. Fundación YAX TE', Guatemala.

Tedlock, Dennis

1993 *Popol Wuh*. Editorial Diana, México.

Tejada Bouscayrol, Mario

2002 *Historia social del Norte de Huehuetenango*. Centro de Estudios y documentación de la Frontera Occidental de Guatemala (CEDFOG), Huehuetenango, Guatemala.

Termer, Franz

1957 *Etnología y Etnografía de Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación N° 5, Editorial del Ministerio de Educación Pública, Guatemala C.A.

Turner, Victor

1984 *La Selva de los Símbolos*. Siglo XXI, Madrid.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus, Madrid.

2002 *Antropología del Ritual*. INAH, ENAH, México.

Turner, Victor y Edith Turner

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*. Columbia University Press, New York.

Van Gennep, Arnold

1982 *Los Ritos de Paso*. Ed. Taurus, Madrid.

Vigliani, Silvina

2011a El paisaje como seguridad ontológica. En *Identidad, paisaje y patrimonio*. Stanislaw Iwaniszewski y Silvina Vigliani (Coordinadores), pp. 39-56, INAH, ENAH, DEH, DEA, México.

2011b *Pinturas espirituales. Identidad y agencia en el paisaje relacional de los cazadores recolectores y pescadores del centro-oeste de sonora*. Tesis de doctorado, ENAH, México.

Villacorta, Antonio J., y Carlos A. Villacorta

1927 *Arqueología Guatemalteca*. Tipografía Nacional, Guatemala.

Villa Rojas, Alfonso

1990 *Etnografía Tzeltal de Chiapas modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Gobierno del estado de Chiapas, Consejo Estatal para el fomento a la investigación y difusión de la cultura, México.

Vogt, Evon Z.

1978 *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: the first twenty years, 1957-1977*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

1980 *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. Colección de Antropología Social 7, Dirección General de Publicaciones, INI, México.

1988 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. FCE, México.

1994 *Fieldwork among the maya. Reflections on the Harvard Chiapas Project*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Wagley, Charles

1957 *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*. Seminario de Integración social guatemalteca, publicación N° 4, Guatemala.

Wisdom, Charles

1961 *Los chortis de Guatemala*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, publicación N° 10, Ministerio de Educación Pública, Guatemala.

Zamora Acosta, Elías

1985 *Los Mayas de las tierras altas en el siglo XVI. Tradición y cambio en Guatemala*, Diputación provincial de Sevilla, Sección Historia, V centenario del descubrimiento de América, Numero 5, Sevilla.

Páginas en Internet

Chavarochette, Carine

2003 Le pelerinage des indiens tojolabal (Chiapas-Mexique) à San Mateo Ixtatan (Guatemala). Rite agricole et relations interethniques. *Cahiers des Amériques Latines*, vol. 3, n° 44. En http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/58/43/46/PDF/chavarochette_publication.pdf consultado el 20/02/2014.

INEGI

México en cifras. La Trinitaria, Chiapas. Geografía. En <http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifra/default.aspx?e=7>, consultado el 24/01/2012.

México en cifras. La Trinitaria, Chiapas. Población total 2010 hombres y mujeres.

En <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=7>, consultado el 24/06/2014.

INSTITUTO NACIONAL PARA EL FEDERALISMO Y EL DESARROLLO MUNICIPAL (INAFED)

Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Estado de Chiapas. La Trinitaria. En <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/municipios/07099a.html>, consultado el 24/06/2014.

Municipio de La Trinitaria

Plan de desarrollo municipal 2012-2015. Gobierno de más resultados. En http://www.latrinitaria.gob.mx/transparencia/t_trinitaria/FRACCION_XIX/PLAN_DE_DESARROLLO_LA_TRINITARIA.pdf consultado el 20/06/2014.

Real Academia Española

2001, *Diccionario de la lengua española.* En http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=pelegrino consultado el 30/04/2010

Sandoval, Julieta

(12 Junio 2005) *De la sal a los dólares.* En <http://www.prensalibre.com/pl/domingo/archivo/revistad/2005/junio05/120605/dfondo.shtml> consultado el 18/05/2007.

SEDESOL

UNIDAD DE MICROREGIONES, Cédulas de Información Municipal (SCIM), La Trinitaria. En <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=zap&ent=07&mun=099>, consultado el 24/06/2014.

SEDESOL y CONEVAL

Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social. La Trinitaria, Chiapas. En

http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes_pobreza/2014/Municipios/Chiapas/Chiapas_099.pdf, consultado el 20/06/2014.

Soca, Ricardo

Peregrino. En <http://www.elcastellano.org/palabra.php?id=1824> consultado el 30/04/2010.